التفكير التاريخي والحضاري

عند

الشعوب العربية السامية القديمة

تأليف
أ.د. محمد خليفة حسن
كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة العربية
القاهرة
١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م

التفكير التاريخي والحضاري
عنـــــد
الشعوب العربية السامية القديمة

تأليف

أ.د. محمد خليفة حسن

كلية الآداب – جامعة القاهرة

دار الثقافة العربية

القاهرة

١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــة :

يعالج هذا الكتاب التفكير التاريخي والديني عند بعض شعوب منطقة الشرق الأدنى القديم، وقد حرصنا في هذا العرض للتفكير التاريخي والديني أن نعطي فقط هذا التفكير عند الشعوب العربية السامية آملين في المستقبل القريب أن نكمل دراسة التفكير التاريخي والحضاري عند بقية شعوب المنطقة من خارج المجموعة العربية السامية.

وقـــد قســـمنا هذا الباب إلى ثلاثة أبواب رئيسية خصصنا الباب الأول منها لمعالجـــة التفكـــير التاريخي والديني عند العرب قبل الإسلام وذلك من خلال تقديم فلســفة الـــتاريخ في أيام العرب قبل الإسلام، حيث أخذ الاهتمام بالتاريخ مظهرين أساسيين يظهر الأول في الاهتمام بأنساب القبيلة وتطوير علم للأنساب عند العرب، بيـــنما يتضح المظهر الثاني في الاهتمام بتسجيل انتصارات القبيلة العربية وإبراز أعمالهـــا ومفاخـــرها، وقـــد نشأ عن هذا شعر عربي قديم ارتبط بأيام العرب قبل الإســـلام يقـــدم فـــيها عربـــيًا للتاريخ يرصده في أيام بعينها تمثل قمة هذا التاريخ وذروته، وقد حاولنا توضيح الأهمية التاريخية لأيام العرب، وفلسفة التاريخ في هذه الأيام،و صلة الأيام بالنظام الاجتماعي العربي القديم، وإدراك العربي القديم للمكان والزمان والإنسان في بنية الحدث التاريخي، وإدراك العلل التاريخية بالإضافة إلى فلسفة الحرب والموت عند العرب قبل الإسلام.

وفـــي الفصـــل الثاني من الباب الأول قدمنا دراسة عن طبيعة التفكير الديني عـــند العـــرب قبل الإسلام وذلك من خلال كتاب " الأصنام " لأبي المنذر هشام بن الســـائب الكلبـــي المتوفى ٢٠٤هـــ، وقد تم التعريف بمنهج الكلبي في دراسة ديانة

العـــرب قبل الإسلام ومصادره، ومنهج الوصف الديني عنده، وطبيعة ديانة العرب قبل الإسلام.

أما الباب الثاني فيعالج التفكير التاريخي والحضاري عند شعوب بلاد النهرين وذلـــك من خلال توضيح اهتمام هذه الشعوب بالتاريخ وعملية البحث في الماضي والنظر في المستقبل مع توضيح البعد الحضاري للتاريخ عند هذه الشعوب وتتناول الدراســـة أيضًـــا مصير الملوك والممالك، وبداية التفكير الفلسفي في مسائل الموت والخلـــود، وفـــي الفصل الثاني توضيح لأثر هذه الرؤية التاريخية الحضارية على الأدب والفن في هذه المنطقة.

وقد خصصنا الباب الثالث للتفكير التاريخي وعلاقته بالدين عند بني إسرائيل، وقـــد وضحنا أثر التوحيد عند بني إسرائيل في نشأة فكر تاريخي ديني مستقل عن التفكـــير التاريخي عند بقية الشعوب العربية السامية التي كانت على الوثنية، وفي الفصل الأول تم التعريف بالرؤى التاريخية المختلفة الواردة في التوراة، والمرتبطة باخـــتلاف مصادر التوراة، حيث تم التعريف بالرؤية التاريخية للمصدرين اليهوي والإلوهيمي، وكذلك رؤية المصدرين الكهنوتي والتثنوي للتاريخ، وفي الفصل الثاني قدمـــنا دراســـة للتفســـير النـــبوي للتاريخ من خلال مجموعة مهمة من أنبياء بني إسرائيل.

وأخيرًا نتمنى أن يكون هذا الكتاب قد حقق غرضه وأعطى صورة واضحة للتفكير التاريخي والديني عند الشعوب العربية السامية قبل الإسلام.

وعلى الله قصد السبيل.

أ.د. محمد خليفة حسن
كلية الآداب ـــ جامعة القاهرة
١٤٢١هـــ/٢٠٠٠م

الباب الأول

التفكير التاريخي والديني
عند العرب قبل الإسلام

الفصل الأول

فلسفة التاريخ

في " أيام العرب " قبل الإسلام

فلسفة التاريخ

في " أيام العرب " قبل الإســـلام

مقدمة :

يـــأخذ الاهـــتمام بالتاريخ عند العرب قبل الإسلام مظهرين أساسيين. ويبرز المظهـــر الأول في الاهتمام بأنساب القبيلة والذي انتهى إلى تطوير علم للأنساب. وهـــو علم تاريخي تأريخي، فهو بمثابة رصد عام لتاريخ القبيلة من خلال التأريخ لآبائها وأجدادها، ورسم شجرة لأنسابها توضح أصولها والفروع التي تفرعت منها، وعلاقاتهـــا الداخلـــية، وكذلك علاقاتها الخارجية، أي العلاقات العرقية الواقعة بين القبيلة وغيرها من القبائل في شبه الجزيرة العربية.

أمـــا المظهـــر الثانـــي للاهتمام بالتاريخ عند العرب قبل الإسلام فيتضح في الاهـــتمام بتسجيل انتصارات القبائل العربية وإبراز مفاخر القبيلة وأعمالها المجيدة فـــي التاريخ، وقد تطور عن هذا الاهتمام ما يعرف باسم " أيام العرب ". وهو فهم للتاريخ. يرصده في أيام بعينها تمثل قمة هذا التاريخ وذروته على المستوى القبلي الداخلي كما تمثل في أيام القبائل العربية مع بعضها البعض، أو أيام القبيلة الواحدة عـــندما ينشـــب صـــــراع داخلـــي بين عشائرها وبطونها، وكذلك على المستوى الخارجـــي كمـــا تمـــثل في أيام العرب ضد شعوب أخرى مثل أيامهم ضد الفرس والـــروم. وقد تطور عن هذين المستويين من الفهم التاريخي داخل الأيام مفهومان للتاريخ : أحدهما مفهوم داخلي ضيق يختص بالعلاقات الداخلية بين القبائل العربية، والآخر مفهوم خارجي يختص بالعلاقات الخارجية بين القبائل العربية مجتمعة وبين الشعوب الأخرى المجاورة خارج شبه الجزيرة العربية.

ويوضح هذان المظهران للتفكير التاريخي عند العرب قبل الإسلام ارتباط الاهتمام بالتاريخ بالشعور القبلي والعلاقة الدموية بين أفراد القبيلة الواحدة مما أدى إلى الانشغال بالأنساب ونقاوة الدم، والدفاع عنهما ضد كل من يتعرض لهما بالنقد والتجريح، وكذلك الانشغال بانتصارات القبيلة وتسجيل هذه الانتصارات شعرًا ونثرًا. وهي وظيفة قام بها أدباء القبيلة وبخاصة شعراؤها.

وأيام العرب في تعريف " جرجي زيدان " هي " الوقائع التي جرت بين القبائل البدوية في شمالي الجزيرة العربية وأهم هذه القبائل من عدنان، وقد تفرقت بأحيائها وبطونها وقبائلها، وكان كل منها مستقلاً بأحكامه وأعماله، يخاصمون ويتحاربون على ما تقتضيه طبيعة البداوة، ويندر أن يجتمعوا تحت راية واحدة، وهم في خصام ونزاع فيما بينهم أو مع سواهم من الأمم المعاصرة. وتعرف حروبهم المشار إليها بأيام العرب "(١). وفي تعريف آخر – أكثر إيجازًا – يقول جرجي زيدان : " ويريدون بأيام العرب ما حفظه التاريخ من الوقائع بين قبائل البادية من عدنان، أو بينها وبين قبائل اليمن أو بعض الدول ". ومن الواضح أن جورجي زيدان ينسب أيام العرب جميعها إلى العدنانية دون سواهم. فأيام العرب هي حروب العدنانية بين أنفسهم أو ما سواهم. ونعتقد أن هذه النسبة غير صحيحة فأيام العرب وقعت مشاركة بين العدنانيين والقحطانين أو بين أحد الطرفين ودولة أجنبية، ولذلك من الأولى أن تفهم " أيام العرب " على أنها تعني معارك القبائل العربية العدنانية والقحطانية ضد بعضها البعض، وكذلك معاركهما ضد الدول المعاصرة لهما. فهي أيام مشتركة وتكون إرثًا تاريخيًا مشتركًا لكل القبائل العربية في شبه الجزيرة العربية. ولو كانت أيامًا خاصة بقبيلة بعينها لنسبت إليها فقيل أيام العدنانية وأيام القحطانية ولكن النسبة موجهة في التسمية إلى العرب جميعًا. وربما الذي أجبر جرجي زيدان على نسبتها للعدنانية أن أكثر هذه الأيام وقع بين

العدنانـــية[٢]. وفـــي هذا يقول الأستاذ جواد علي : " والأيام بين ما يسمى بالقبائل العدنانية أكثر بكثير من الأيام التي وقعت بين القبائل القحطانية، وسبب ذلك هو أنها أكـــثر بـــداوة وأعرابية من القبائل الثانية وأن من طبع البداوة الفردية والخصومة والتـــنازع والتحاســـد، بسبب ضيق العيش وقلة المال وتحول القبائل من مكان إلى مكـــان وراء المـــاء والكـــلأ. لذلك قل اجتماع العدنانيين تحت رئاسة رئيس واحد، وتقاتلوا وتخاصموا، وفضلوا الخضوع لحكم رئيس بعيد عنهم على الخضوع لرئيس مـــنهم.. ولهـــذا خضعت لملوك المناذرة أو الغساسنة أو لكندة أو للتبابعة، ونفرت للخضوع لرئيس عدناني لعقدة التنافس والتناحر بين ذوي القربى "[٣]. ويعلل الأستاذ الدكـــتور شوقي ضيف سبب تسمية هذه الوقائع بالأيام في قوله : " وكانوا يسمون حـــروبهم ووقائعهم أيامًا لأنهم كانوا يتحاربون نهارًا، فإذا جنهم الليل وقفوا القتال حـــتى يخـــرج الصباح "[٤]. ويعرفها المستشرق جوليان أوبرمان بأنها : " دورات لحـــروب دموية ثأرية بقيت ثابتة في الشعور التاريخي للعرب الوثنيين ودفاعًا عن أنسابهم في نفس الوقت "[٥]. ويؤكد الدكتور شوقي ضيف على عامل الثأر في هذه الوقائع فيصف حياة الجاهلية عمومًا بأنها " حياة حربية تقوم على سفك الدماء حتى لكأنـــه أصبح سنة من سننتهم، فهم دائمًا قاتلون مقتولون، لا يفرغون من دم إلا إلى دم، ولذلك كان أكبر قانون عندهم يخضع له كبيرهم وصغيرهم هو الأخذ بالثأر "[٦].

أولاً : الأهمية التاريخية لأيام العرب :

يعتـــبر فيليـــب حتى Philip K. Hitti أيام العرب سجلاً لتاريخ العرب قبل الإسلام[٧]. وهي تؤلف " القسط الأكبر من علم الإخباريين بتاريخ الجاهلية "[٨]. وقد اعتمد عليها المؤرخون في تدوين تاريخ العرب، وتتبع التطورات السياسية للعرب قـــبل الإسلام، ورغم أهميتها التاريخية فإن أيام العرب لم تأت على الشكل المرتب الـــذي وردت عليه أحداث الأمم الأخرى في الشرق الأدنى القديم. فالأيام لا تعطي

تأريخًا منظمًا للحياة السياسية للعرب قبل الإسلام سواء فيما يتعلق بتاريخهم الداخلي أو بعلاقاتهم بالشعوب الأخرى. ويعبر الأستاذ جواد علي عن هذا الوضع للأيام بقوله : " ولكن هذه الأيام غير منسقة ...، ولا مبوبة على حسب ترتيب الوقوع؛ وتسلسل الزمن ... ومن الصعب استخراج مستند منها يمكن الاعتماد عليه في تصنيف هذه الأيام وتنظيمها على أساس تاريخي من أنها مادة المؤرخ الذي يريد كتابة تاريخ جزيرة العرب قبل الإسلام ودراسة التطور السياسي فيها. وقد حاول المستشرقون تنسيقها وترتيبها على أساس تواريخ الوقوع فلم يفلحوا إلى الآن في الوصول إلى نتائج مرضية "(٩). والحقيقة أن " أيام العرب " لا تشبه الحوليات التاريخية للأمم الأخرى وبخاصة في البيئات الزراعية حيث ساعدت الظروف البيئية على تسجيل الأحداث وتدوينها بما توفر من إمكانات بيئية، ومواد لازمة للكتابة، وآثار تدل على هذه الأحداث. وهي عناصر لم تتوفر للعرب في شبه الجزيرة العربية لظروفها الجغرافية والاقتصادية الصعبة. ولم يبق للعرب سوى الذاكرة لتدوين أيامهم فدونوها شعرًا روته الأجيال فتعددت رواياته، واختلفت أخباره فزادت من صعوبة الاعتماد عليها في كتابة تاريخ العرب قبل الإسلام.

وعلى الرغم من هذه المشاكل التي تمثلها الأيام كمصدر لتاريخ العرب قبل الإسلام فإن دراستها على قدر كبير من الأهمية في التعرف على طبيعة الحياة العربية القديمة، وعلى نظامها القبلي بجوانبه السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وعلى النشاط الحربي للقبائل العربية وطبيعة صراعاتها، وأدواتها في القتال، وأساليبها القتالية. كما أن " أيام العرب " لها أهميتها في التعرف على أبطال الجاهلية وشخصياتها التاريخية، وهي تعطي في النهاية صورة للشخصية العربية القديمة تعرفنا بطبيعة هذه الشخصية وقيمها في الحياة وعاداتها وتقاليدها، وما يميزها عن غيرها من شعوب الشرق الأدنى القديم.

وقد استخدم بعض الدارسين أيام العرب كوسيلة لتأريخ وتقسيم عصور الشعر الجاهلـــي. فالمنهج الذي اتبعه مثلاً الأستاذ الدكتور يوسف خليف في تقسيم عصور الأدب "الجاهلـــي" فـــي كـــتاب (الروائع من الأدب العربي الجزء الأول: العصر الداخلـــي) منهج اعتمد على " أيام العرب ". فقد تم تقسيم عصور الشعر إلى ثلاثة عصـــور هـــي : عصر البسوس، وعصر داحس والغبراء، وعصر ذي قار. وتم وضـــع الشعراء والمنتخبات الشعرية تحت كل عصر من هذه العصور. ويأتي في عصر البسوس الشعراء : المهلهل وجليلة البكرية وامرئ القيس، وعمرو بن قميئة، وعبـــيد بن الأبرص، وعلقمة ابن عبدة، والسموأل بن عادياء، وأبو دؤاد الإياري، ولقـــيط بن يعمر الإيادي، والمرقش الأكبر، والمرقش الأصغر، وثعلبة بن صعير، والمســـيب بن علس، وطرفة بن العبد، والمتلمس، والحارث بن حلزة، وعمرو بن كلثوم، وذو الإصبع العدواني.

ويشتمل شعراء عصر داحس والغبراء على الطفيل الغنوي، وأوس بن حجر، وعنترة بن شداد، وزهير بن أبي سلمى، والمثقب العبدي، وعدى بن زيد، والمنخل اليشـــكري، والـــنابعة الذبياني، والأسود بن يعفر، وسلامة بن جندل، والأخنس بن شهاب، والشنفري، وتأبط شرا. كما يشتمل عصر ذي قار على الشعراء : دريد بن الصـــمة وســـاعدة بن جؤية، وعبد يغوث بن وقاص الحارثي، والحارث بن وعلة الجرمي، وحاتم الطائي، وعروة بن الورد، وبشر ابن أبي خازم، وقيس بن الخطيم، والحادرة، والعشى، وأمية ابن أبي الصلت.

وهذا المنهج في تقسيم عصور الشعر العربي القديم لا يعتمد فقط على العامل التاريخي. ولكن نجده يتحول عند الأستاذ الدكتور يوسف خليف – رحمه الله – إلى عـــامل أدبـــي وذلك في ربط أصيل للعاملين التاريخي والأدبي في التأريخ لعصور الشعر العربي القديم قبل الإسلام.

ويتضح هذا العامل الأدبي في تقسيم عصور الشعر العربي القديم عند الأستاذ الدكتور يوسف خليف في اعتبار عصر البسوس ممثلاً لاكتمال القصيدة العربية حيث يقول : " اكتملت القصيدة العربية في القرن الخامس من عصر البسوس، حيث عكف عليها جيل الرواد الأوائل الذين خرجوا بها من عصر ما قبل التاريخ الأدبي إلى مرحلة البداية الثابتة اليقينية، وانتقلوا بها من عصر المقطوعة إلى عصر القصيدة. ثم راحت بعد ذلك تأخذ طريقها نحو تطور طبيعي، شأنها في ذلك شأن أي فن من الفنون، وظهر جيل من الشعراء فرض نفسه على المجتمع الأدبي في الفترة التي تنحصر بين نهاية حرب البسوس وبداية حرب داحس والغبراء، واستطاع أن يشكل الحياة الأدبية في هذه الفترة وفق مقاييسه الفنية. وهو جيل نستطيع أن نطلق عليه " جيل ما بين الحربين " ويمثله امرؤ القيس، وعبيد بن الأبرص، وعلقمة بن عبدة، وطرفة بن العبد، والمرقشان الأكبر والأصغر وطائفة من المعاصرين هم الذين يشكلون مدرسة فنية متميزة نستطيع أن نطلق عليها " مدرسة الطبع ". وهي مدرسة تمثل مذهبًا فنيًا يقوم على أساس من العفوية والتلقائية(١٠).

ويؤرخ الأستاذ الدكتور يوسف خليف لنضج مدرسة الصنعة في الشعر العربي القديم بفترة حرب داحس والغباء. وفي ذلك يقول : " والظاهرة التي تلفت النظر أن هذا المذهب بلغ ذروة نضجه الفني في أثناء الحرب الكبرى الثانية التي شهدتها الجزيرة العربية في أواخر العصر الجاهلي، حرب داحس والغبراء، وكأنما أراد التاريخ الأدبي للجزيرة أن يشهد عصر البسوس ظهور مدرسة الطبع، وأن يشهد عصر داحس والغبراء ازدهار مدرسة الصنعة، حتى لنستطيع القول أن هاتين الحربين تمثلان نقطتي تحول ضخم في تاريخ القصيدة الجاهلية، أو علامتين مضيئتين على طريق الشعر العربي مع بداية تحركه في العصر الجاهلي "(١١).

ويعتبر الأستاذ الدكتور يوسف خليف عصر ذي قار آخر حروب العرب في الجاهلـية عصر ظهور وتطور مدرسة أدبية ثالثة هي مدرسة التقليد : " ومع تقدم العصر الجاهلي نحو نهايته كانت تقاليد القصيدة الجاهلية التي أصلها المبدعون من شـعراء المدرسـتين قـد اسـتقرت واتضـحت معالمها، فظهر جيل من الشعراء واستوعبوا تقاليد المذهبين ... واستطاعوا أن يقدموا صورة جديدة للقصيدة الجاهلية تقوم على المزج البارع بين المذهبين والقدرة الفائقة على تقليد نماذجهما الفنية، مما أتـاح لهما فرصة للتقارب الشديد الذي بشر بظهور مدرسة ثالثة نستطيع أن نطلق عليها مدرسة التقليد ... وهي المرحلة التي نستطيع أن نطلق عليها عصر ذي قار. فقـد كانـت هـذه الحرب آخر الحروب التي شهدها العصر الجاهلي، وفيها سجل العـرب – لأول مـرة في تاريخهم – أول نصر لهم على الفرس، وبعدها طلعت شمس الإسلام وأشرقت الجزيرة العربية بنور ربها "[١٢].

وهكـذا يدور تطور القصيدة العربية من وجهة نظر الأستاذ الدكتور يوسف خليف، حول أيام العرب. وهو يلخص لنا هذه النظرية بقوله : " ظهر الشعر العربي أو مـا ظهر في صورته الناضجة المكتملة في القرن الخامس الميلادي في عصر البسوس عند تلك الطلائع المبدعة من شعراء هذه الحرب. ومضت القصيدة العربية بعد ذلك في تطورها الفني، وشهد القرنان الخامس والسادس حركة تطور وازدهار ضـخمة نهض بها كبار الشعراء الذين ظهروا في فترة ما بين هذه الحرب وحرب داحس والغبراء من أمثال امرئ القيس، وعلقمة، وعبيد، وطرفة، والمرقشين الأكبر والأصـغر الذيـن عملوا على إرساء البناء الفني الثابت للقصيدة العربية، وتأصيل قواعدهـا وتقالـيدها ومقوماتهـا الفنية، وأخذت هذه القصيدة على أيديهم صورتها التقلـيدية التـي اسـتقرت علـيها على امتداد العصر الكلاسيكي في تاريخ الشعر العربية... "[١٣].

فلسفة التاريخ في أيام العرب :

من خلال " أيام العرب " يمكن التعرف على بعض ملامح الفكر التاريخي عند العرب قبل الإسلام وبخاصة فيما يتعلق ببنية الحدث التاريخي وعلاقة التاريخ بالنظام الاجتماعي وعلاقته بالدين بالإضافة إلى معرفة فلسفة الحرب والموت والموقف من القدر والدهر. إن ظاهرة " أيام العرب " تعبر عن النشاط السياسي والحربي للقبائل العربية آخذين في الاعتبار أن " الأيام " لا تمثل المصدر الوحيد للتاريخ العربي القديم، كما أنها لا تختص بكل التاريخ العربي القديم ولكنها تخص تاريخ القبائل العربية وبخاصة العدنانية. وذلك لأن تاريخ الممالك والدول العربية التي نشأت في الشمال والجنوب تاريخ معروف نسبيًا مثل التواريخ الخاصة بالمناذرة والغساسنة والكنديين والأنباط والتدمريين، وتاريخ مكة و يثرب قبل الإسلام، وكذلك تاريخ دول جنوب الجزيرة العربية مثل تاريخ المعينيين والقتبانيين والسبئيين والحميريين وغيرهم. فهذه الدول والممالك تركت آثارًا تدل عليها العديد من النقوش والكتابات، كما دخلت في علاقات دولية متعددة جعلت أخبارها ترد في مصادر خارجية كثيرة مثل مصادر بلاد النهرين، والمصادر الفارسية، واليونانية والرومانية، والحبشية والمصرية. ويمكن القول تحديدًا أن أيام العرب تعطي فهمًا داخليًا محدودًا للتاريخ كما تمثلته القبائل العربية في علاقاتها الداخلية مع بعضها البعض بالإضافة إلى بعض الفهم الخارجي للتاريخ كما عبرت عنه أيام العرب مع بعض الأمم غير العربية. ومن هذين الفهمين يتكون المنظور العربي للتاريخ عند القبائل العربية صاحبة الأيام.

ويتضح هذا المنظور العربي للتاريخ من عدة عناصر أساسية نجدها في الأيام ونستعرضها فيما يلي :

أ – صلة الأيام بالنظام الاجتماعي العربي القديم :

لاشك في أن غالبية أيام العرب هي أيام بين القبائل العربية ومعظمها أيام بين القبائل العدنانية، وقليل منها أيام وقعت بين العرب والأمم الأخرى. ولذلك سنعتبر المفهوم التاريخي المأخوذ عن الأيام يعبر عن رؤية عربية داخلية للتاريخ. ولعل من أهم الأمور التي تجعل هذه الرؤية داخلية ارتباط الأيام بالنظام الاجتماعي العربي، وبطبيعة الحياة العربية القديمة. فالأيام أيام قبلية دارت وقائعها بين القبائل العربية نفسها، والباعث الأساسي لها أسباب عرقية عربية قبلية خالصة.

ويأتي على رأس هذه الأسباب والبواعث المثيرة للأيام الأخذ بالثأر بمعنى أنها حروب نشأت لأسباب قومية تعصبية، وأصبح الثأر " شريعة مقدسة " وذلك لطغيان الشعور الاجتماعي القبلي على الشعور الديني(١٤). ويعتبر فيليب حتى الثأر واحدًا من أهم المؤثرات الاجتماعية الدينية في الحياة البدوية(١٥). وقد اتخذ الثأر شكل المؤسسة الدينية حيث اصطبغ بالصبغة الدينية. ومن أهم مظاهر هذه الصبغة الدينية اكتساب الثأر شكل الفريضة الدينية أو الواجب الديني فليس من حق الفرد أو القبيلة نقض شريعة الثأر، أو الخروج عليها، فهي أشبه بالواجب المقدس المفروض على القبيلة. وقد ارتبطت بالأخذ بالثأر عدة تحريمات تشبه التحريمات الدينية ومن بينها أن الآخذ بالثأر يحرم على نفسه الخمر والنساء والطيب حتى يتم الثأر. ومن أمثلة ذلك ما فعله المهلهل بعد مقتل أخيه كليب فقد جزَّ شعره، وقصَّر ثوبه، وهجر النساء، وترك الغزل، وحرم القمار والشراب "(١٦). وقد عبَّر الشعر العربي القديم عن هذه التحريمات. فمن شعر المهلهل في ذلك :

خذ العهد الأكيد على عمري	بتركي كل ما حوت الديار
وهجري الغانيات وشرب كأس	ولبسي جبة لا تستعار
ولست بخالع درعي وسيفي	إلى أن يخلع الليل النهار
وإلا أن تبيد سراة بكر	فلا يبقى لها أبدًا أثار(١٧).

وكما فعل المهلهل كذلك فعل عصمة بن حدرة اليربوعي حين "نذر ألا يطعم لحمًا، ولا يشرب خمرًا، ولا يقرب امراة، ولا يغتسل حتى يقتل من بني عبس سبعين رجلاً بابن عم له "[18]. وقد قال في ذلك شعرًا منه :

الله قد أمكنني من عبس	ساغ شرابي وشفيت نفسي
وكنت لا أقرب طهر عرس	وكنت لا أشرب فضل الكأس

ولا أشد بالوخاف رأسي[19].

كما حلف امرؤ القيس ألا يغسل رأسه ولا يشرب خمرًا حتى يدرك ثأر أبيه[20]. فلما أدركه قال :

حلت لي الخمر وكنت امرأ	عن شربها في شغل شاغل
فاليوم أسقي غير مستحقب	إثمًا من الله ولا واغل[21].

وفي نفس المعنى تقريبًا قال قيس بن الخطيم :

ومنا الذي آلى ثلاثين ليلة	عن الخمر حتى زراكم بالكتائب
ولما هبطنا الحرث قال أميرنا	حرام علينا الخمر ما لم نحارب[22].

ومن مظاهر قداسة الأخذ بالثأر واتخاذه شكل الواجب الديني أن الثأر كان يؤخذ من الأقارب، وكانت ترتبط به ديات ومغارم مفروضة، وكان تسليم القاتل عارًا وقبول الدية كذلك، وكان العرب " يؤخرون البكاء على القتيل حتى يثأروا له فإذا ما ثأروا بكت النساء قتيلهن وندبنه "[23].

وهكذا يتضح أن الثأر كسبب رئيسي لأيام العرب اتخذ شكلاً مقدسًا فأصبح واجبًا على الفرد والقبيلة، وارتبطت به تحريمات معينة كما دارت حوله بعض

الطقـوس الاجتماعـية. فالـثأر نظام اجتماعي بدوي اصطبغ بهذه الصبغة الدينية الاجتماعية التي حرمت بعض الأعمال التي لا تحل إلا بعد الأخذ بالثأر. ويعبر عن هذا قول تأبط شرا :

حلـت الخمـر وكانت حرامًا وبـلأى مـا ألمـت تحل[٢٤].

ودلـيل آخـر علـى درجة قداسة الثأر أن بعض أيام العرب مثلت خروجًا صـريحًا على التقاليد الدينية. ونقصد بها أيام الفجار لأن من اشترك فيها كان قد فجـر فيها بانتهاكه قدسية الأشهر الحرم[٢٥]. فأيام الفجار حروب وقعت في الأشهر الحرم فسميت فجارًا. وقد حرمت العرب الحرب في شهور ذي القعدة وذي الحجة والمحـرم ورجـب لكي يتهيأوا للحج ويأمن بعضهم بعضًا[٢٦]. ورغم قداسة هذه الشـهور وحرمـتها فقد وقعت فيها بعض أيام العرب. ويقسم الإخباريون حروب الفجـار إلى دورين : أيام الفجار الأولى، وأيام الفجار الثانية، وهي أهم من الأولى وأقـوى، وهـي يـوم نخلة ويوم شحطة، ويوم العبلاء، وجميعها لقيس على كنانة وقريش، ويوم عكاظ وهو لكنانة وقريش على هوزان، ويوم الحريرية، وهو لقيس على كنانة وقريش[٢٧].

ولا يمكن اعتبار أيام العرب حروبًا دينية رغم هذه الصبغة شبه الدينية التي اتخذهـا الثأر وما ارتبط به من تحريمات وطقوس اجتماعية. فالحرب الدينية تنشأ عادة للدفاع عن عقيدة أو إله قبيلة ضد عقائد وآلهة القبائل الأخرى، وهو أمر نادر في حياة العرب قبل الإسلام. وأيام العرب في مجموعها أسبابها اجتماعية اقتصادية. فهـي مـن طبيعة البادية وقسوة الحياة فيها، وما ينتج عنه من صراع مادي حول الماء والكلأ، وتعسف بعض القبائل وطمعها في بعضها البعض ورغبتها في تحقيق

السـيادة لنفسها وهي أيضًا نتيجة الرغبة في الثأر والانتقام دفاعًا عن شرف القبيلة ونسبها وممتلكاتها.

ب – إدراك المكـان والـزمان والإنسـان أو بنية الحدث التاريخي في أيام العرب :

تشـير أيـام العـرب إلى توفر إدراك واضح لدى العربي القديم بالعناصر الأساسـية المكونـة للحـدث التاريخي وهي عناصر المكان الذي يقع فيه الحدث والزمان الذي يتم فيه الحدث، والإنسان المسئول عن الحدث أو فاعله فردًا كان أو جماعة.

١ – عنصـر المكـان : وفيما يتعلق بعنصر المكان فإن أيام العرب نسبت معظمهـا إلى الأماكن التي وقعت فيها. وتنطبق هذه القاعة أيضًا على بعض الأيام التـي نسبت إلى شئ آخر غير المكان مثل أيام الفجار فهي معروفة أيضًا بأسماء الأماكـن التـي وقعت فيها رغم تسميتها باسم جامع مميز لها عن بقية أيام العرب وهـو أيـام الفجار، أي الأيام التي انتهكت فيها حرمة الأشهر الحرم. فأيام الفجار الثانية سميت بيوم نخلة، ونخلة موضع قريب من مكة فيه نخل وكروم. ويوم شمطة سـمي باسم موضع قريب من عكاظ. ويوم العبلاء تسمى باسم صخرة بيضاء إلى جنـب عكاظ. ويوم عكاظ باسم المكان المعروف عكاظ. ويوم الحريرة سمى باسم موضع بين الأبواء ومكة قرب نخلة(٢٨).

ولذكر المكان الذي وقع فيه اليوم أهمية جغرافية كبيرة فبالإضافة إلى الأهمية التاريخـية للمكان كمكان لوقوع الحدث التاريخي فإن ذكر المكان مرتبطًا باليوم له قيمة جغرافية حيث يعرفنا بمجموعة من الأماكن داخل شبه الجزيرة العربية تساعد فـي تكويـن خريطة جغرافية للمنطقة. وهي خريطة تفصيلية لأنها لا تحتوي فقط على أسماء للأماكن المعروفة مثل المدن والقرى الكبيرة، ولكنها تحتوي على أسماء

لأماكن لا ترد في الخرائط الجغرافية وذلك لصغر حجمها، وهي تحتوي على أسماء لشعب وجبال وآكام وصخور وتلال وواحات كبيرة وصغيرة وجداول ماء وعيون وشـــجر وقـــرى ونجــوع، وغير ذلك من الأماكن. ونذكر على سبيل المثال – لا الحصــر – بعض الأمثلة على ذلك. فيوم البيضاء بين عدنان واليمن وقع في مكان يســمى البيضاء، ويوم خزاز تسمى باسم جبل بين البصرة إلى مكة وهو يوم بين عدنان واليمن أيضًا[٢٩]. ويوم النباج وثيتل سمى باسم موضعين : ثيتل وهو ما على عشـــر مراحل من البصرة والنباج موضع قريب من ثيتل[٣٠]. ويوم ذي طلوح بين تميم وبكر سمى باسم موضع في صحراء بني يربوع بين الكوفة وفيد، ويوم جدود ســمى باســم موضع في بلاد بني تميم قريب من صحراء بني يربوع على سمت الــيمامة وفــيه ماء يقال له الكلاب[٣١]. ويوم الوقيظ باسم موضع، والوقيظ المكان الصلب الذي لا يغيض فيه الماء[٣٢]. ويوم مبايض بين شيبان وتميم سمى باسم ماء مــن مــياه بني تميم[٣٣]. ويوم الشيطين سمى باسم واديين لبكر بن وائل[٣٤]. ويوم الرحــرحان نســبة إلى جبل قريب من عكاظ[٣٥]. ويوم شعب جبلة نسبة إلى جبل طويل له شعب عظيم[٣٦].

ومــن المعروف أيضًا أن وصف أيام العرب عادة ما يرد فيه أسماء لأماكن عديــدة حــول المكان الذي وقعت فيه الحادثة التاريخية. وهكذا يمكن الوصول من خلال الوصف الجغرافي للأيام إلى خريطة شبه متكاملة لجزيرة العرب في تاريخها القديم. صحيح أن نسبة من أسماء الأيام لم ترتبط بمكان لكن الغالبية العظمى منها حددت بمكان وقوعها مما يضفي عليها قيمة جغرافية بالإضافة إلى قيمتها السياسية وبخاصة لأن أيام العرب بلغت وفقًا لبعض المصادر إلى ألف وسبعمائة يوم[٣٧].

٢ – **عنصر الزمان** : وفيما يتعلق بعنصر الزمان في أيام العرب فهو واضح وضــوحًا جلــيًا فــي اختيار كلمة " يوم " و" أيام " للدلالة على الأحداث التاريخية

المهمـــة في ماضي التاريخ العربي. فكلمة " يوم" تدل على إدراك العربي للماضي ملخصًـــا أو موجـــزًا في أشهر وقائعه. ولو تمكن المؤرخون من تاريخ هذه الأيام ومعرفة تسلسلها لأصبح لدينا تاريخ كامل لشبه الجزيرة العربية حيث كانت القبائل تؤرخ بأيامها المشهورة التي يتمحور حولها شعورها التاريخي. وكانت أيام العرب أداة المجتمع القبلي في التعبير عن هذا الشعور التاريخي(٣٨). وتشير كلمة " يوم إلى أكـــثر من دلالة تاريخية وزمنية. فهي أولاً تشير إلى الزمن أو الوقت الذي تقع فيه الحـــرب بين القبائل حيث كانت تقع نهارًا وتتوقف ليلاً إلى أن يأتي الصباح. وبهذا التعلـــيل يفسر بعض الدارسين سبب تسمية هذه الحروب بالأيام : " وكانوا يسمون حـــروبهم ووقائعهم أيامًا لأنهم كانوا يتحاربون نهارًا، فإذا جنهم الليل وقفوا القتال حتى يخرج الصباح "(٣٩). وقد سبق أن أشرنا إلى تعريف الأيام بأنها دورات قتالية ثأريـــة بيـــن القبائل بما يعني أن الأيام هي فترات الحروب التي تنشب بين القبائل لأســـباب مخـــتلفة أهمهـــا الأخذ بالثأر بالإضافة إلى النزاعات على السيادة وعلى مصـــادر الماء والكلأ وأملاك القبيلة. والدورة القتالية قد تأخذ يومًا واحدًا، أو تزيد علـــى ذلـــك، فتدور الحرب لعدة أيام وهو المعنى الذي نرجحه لأن كثيرًا من هذه الحـــروب جاوزت اليوم الواحد إلى أيام وشهور، بل إن بعض هذه الحروب استمر لسنوات مثل حرب البسوس التي ظلت أوارها مشتعلة لأربعين عامًا، واشتملت على العديد من الأيام، ومن أهمها يوم عنيزة عند فلج، ويوم النهى وهو ماء لبنى شيبان، ويوم النائب وهو أعظم يوم في حرب البسوس تغلب فيه التغلبيون على بكر، ويوم القصيبات، ويوم فضة المعروف بيوم التحالق أو يوم تحلاق اللمم أي حلق الشعور وهو يوم انتصرت فيه بكر على تغلب(٤٠). ومن أيام حرب البسوس أيضًا يوم النقية ويـــوم الفصيل. وهكذا فإن حرب البسوس تمثل دورة قتالية تحتوي على العديد من الأيـــام أي الوقـــائع التي دامت أربعين سنة مات في أثنائها الشيوخ، وشاخ الشبان، وشب الولدان وولدت طبقة من الناس لم تكن في الحسبان " (٤١).

ومـــا يقـــال عن حرب البسوس يصح على حرب داحس والغبراء بين عبس وذبيان فقد كانت هذه الحرب بمثابة دورة قتالية بين القبيلتين اشتملت على العديد من الأيام والوقائع. فقد التقى المتحاربون أولاً في ماء يقال له العذق، ثم كانت الحرب فـــيها ســـجالاً بعد ذلك يومًا لذبيان ويومًا لعبس. ومن أكبر وقائعهم واقعة البوار، ومن بعدها واقعة ذات الجراجر والتي دامت يومين، واشترك فيها عنترة بن شداد. وانتهت هذه المواقع بالصلح بين القبيلتين بفضل الحارث بن عوف بن حارثة المري وهرم بن سنان اللذين مدحهما زهير بن أبي سلمى في معلقته المشهورة[٤٢].

لهذه الأسباب نعتقد أن كلمة " يوم " لا يجب أن تؤخذ بمعناها الحرفي المحدد في يوم واحد أو نهار ذلك اليوم على وجه التحديد. إنما تشير الكلمة إلى دورة قتالية قد تستمر نهارًا أو لعدة أيام أو شهور او سنين. واليوم يشير إلى الواقعة أو الحادثة التاريخـــية بصرف النظر عن الزمن أو الوقت الذي استغرقته الحرب الجائرة بين أطـــراف الـــنزاع. فالـــيوم ســـجل للأحداث السياسية والعسكرية في تاريخ القبائل العربية، ويشير إلى حاسة تاريخية تميز أيام الحروب والقتال عن سواها من الأيام العاديـــة، وتفصل العادي من الأيام عن غير العادي فتخصصه بجعله يومًا أي حدثًا مهمًـــا يـــؤرخ بـــه وله. وبهذا تشير الأيام إلى وعي مزدوج لدى العرب بالزمان والمكان معًا كعنصرين أساسيين في بنية الحدث التاريخي. ففي عبارة " يوم بعاث"، على سبيل المثال لا الحصر، جمع بين عنصري الزمان والمكان اللذين شهدا وقوع الحدث.

٣ – **عنصـــر الإنســـان** : وإذا أضـــفنا عنصر الإنسان إلى عنصري المكان والـــزمان لاكتملت لدينا بنية الحادثة التاريخية. وفيما يتعلق بالإنسان فاعل الحدث فردًا كان أو جماعة فالعادة أن يعنون اليوم باسم الموضع الذي حدثت فيه المعركة، أو بالشـــئ الـــبارز في تلك الحرب، أو باسم القبائل التي اشتركت فيه "[٤٣]. ولأن

الأيام أيام قبلية والحرب تجري باسم القبيلة فالفاعل هنا ليس شخصًا بعينه إنما هو القبـيلة بأسرها. والأيام موزعة على القبائل العدنانية والقحطانية، وقحطان وعدنان هما جدا كل العرب فالأيام إذن تعبر عن حروب العرب جميعًا مع بعضهم البعض أو بيـنهم وبيـن أمم أخرى. وأهم أيام القبائل القحطانية يوم البردان، ويم الكلاب الأول ويوم عين أباغ ويوم حليمة، ويوم اليحاميم وأيام الأوس والخزرج(٤٤). وهنا يعـود فـاعل الحدث التاريخي إلى القبائل القحطانية. وهناك أيام للقبائل العدنانية تحاربـت فـيه ضد بعضها البعض وهي أيام كثيرة نسبة إلى الأيام القحطانية لأن العدنانـية أكـثر بـداوة وأعرابـية من القحطانية. وهناك أيام طرفاها العدنانيون والقحطانيون منها يوم البيضاء، ويوم طفخة، ويوم أوارة الأول، ويوم أوارة الثانية، ويوم السلان، ويوم خزاز، ويوم حجر، ويوم الكلاب الثاني، ويوم فيف الريح ويوم ظهـر الدهناء(٤٥). ومن الأيام ما وقع بين طرف عربي وآخر غير عربي مثل أيام العرب ضد الفرس. وقد لخص المثل العربي الشائع " أنا وأخي على ابن عمي وأنا ابـن عمـي علـى الغريب " فلسفة الحرب عند العربي القديم. فالحرب مرتبطـة بالـنظام القبلـي ارتباطًا عضويًا. وهي تضيق وتتسع وفقًا لهذا المفهوم القبلي. فقد رأينا حروبًا تنشأ داخل القبيلة الواحدة. فمن أيام العدنانيين مثلاً أيام وقعت بين قبائل ربـيعة وحدها، وأيان وقعت بين قبائل ربيعة وقبائل من مضر. وهناك أيام وقعت بين قبائل مضر. ويضيق الولاء السياسي ويتسع حسب ضيق الحروب أو اتساعها ووفق الوضع القبلي للأطراف المتنازعة. ومن الممكن توزيع الأيام إلى أيام داخلية أي داخـل القبـيلة الواحدة، وأيام خارجية أي بين القبيلة مجتمعة مع قبيلة أخرى، وأيـام ذات طابع دولي وهي تلك التي وقعت بين العرب مجتمعين وأمة أخرى من الأمم مثل أيام العرب مع الفرس.

وبالإضـــافة إلـــى دور القبيلة كممثلة بشكل جماعي لعنصر الإنسان في أيام العرب نجد بعض الشخصيات القبلية التي تبرز خلال الأيام بروزًا واضحًا ويكون لهـــا دور واضح في إثارة الأحداث ذاتها، وفي إدارة الحرب، وفي مسيرة " الأيام " ذاتهـــا، وفي وضع نهاية لها إما من خلال الحرب ذاتها، أو من خلال الصلح بين القـــبائل المتحاربة. ويبرز بطبيعة الحال بعض الفرسان بشجاعتهم، كما يظهر من بيـــن شخصيات الأيام بعض الشعراء الذين يخلدون أيام قبائلهم شعرًا، ويفتخرون بهذه الأيام وأبطالها أو يرثون من وقع في القتال أو يعملون على إثارة الحماسة في المقاتلين.

ومن الأيام التي تعد القبيلة كلها مسئولة عن الحرب يوم البيضاء إذ كان سببه هجرة قبيلة مذحج القحطانية من اليمن إلى تهامة حيث اصطدمت بقبائل معد النازلة بتهامة، وانبرت قبيلة عدوان لمقاتلة مذحج في موضع البيضاء. وكانت هذه من أقدم معارك القحطانيين مع العدنانيين[٤٦]. ومن الأيام الأخرى التي تعود فيها المسئولية إلى القبيلة ككل يوم خزاز. وهو يوم حاولت فيه قبيلة ربيعة التخلص من حكم اليمن واخـــتارت قـــبائل معد كليب بن ربيعة رئيسًا له وحاربت اليمن وانتصرت عليهم فاعتبر من أهم أيامهم قبل الإسلام[٤٧]. والحقيقة أن الأيام التي شنتها القبائل العدنانية على القحطانيين من أجل تحقيق استقلالهم عنهم تعتبر جميعها حروبًا قبلية جامعة لا يمكن تحديد المسئولية التاريخية فيها في شخص واحد فالقبيلة بأسرها مسئولة.

وهـــناك أيام يمكن تحديد الفاعل فيها في شخص بعينه تسبب في إثارة الفتنة بيـــن القبائل فنشبت الحروب بسببه. ومن أشهر الأيام التي تسبب فيها شخص بعينه أيام حرب البسوس التي استمرت في شكل متقطع لأربعين سنة، فالمسئول عن إثارة هـــذه الحـــروب الطويلة جساس بن مرة بن ذهل بن شيبان، وهو أخو جليلة امرأة كليب بن ربيعة سيد قبيلة تغلب، وذلك حين قتل كليبًا لأنه أدمى ضرع ناقة للبسوس

خالة جساس وهي ترعى في أرض حماها كليب ومنع الرعي فيها إلا لإبله فثارت الحرب بعد قتل جساس لكليب بين تغلب وبكر.

وهناك أيام أثارها شعراء القبائل مثل يوم ظهر الدهناء حين نظم الشاعر بشر ابن أبي خازم وهو من بني أسد شعرًا في هجاء أوس بن حارثة بن لأم وهو من سادة طئ، فاغتاظ أوس من إسراف بشر في هجائه فجمع قومه وأوقع ببني أسعد في ظهر الدهناء(٤٨).

وللشعراء دور عظيم في أيام العرب، وقد عرفت هذه الأيام أو عرفتنا بمجموعة عظيمة من شعراء العرب في الإسلام الذين اشتركوا في هذه الأيام بسلاحهم وبشعرهم. فقد لعب الشعراء دورًا مزدوجًا في هذه الأيام. فقد جمع بعضهم بين قوة السلاح وقوة الكلمة. وجمع إلى هذا وذاك دور المؤرخ المسجل لأحداث الأيام التي اشترك فيها مع قبيلته ضد القبائل لأخرى. وقد تم إنتاج شعر قومي يقوم على الحماسة، ويسجل أعمال القبيلة ممثلة في أيامها. والشعر سلاح يجمع بين الدفاع عن القبيلة وأنسابها وشرفها وأملاكها وقيمها والهجوم على القبائل الأخرى بتوضيح مثالبها، والتعريض بها وبأنسابها، والشاعر كمؤرخ للقبيلة لا يتوخى الموضوعية بطبيعة الحال. فهو طرف في النزاع، ومقاتل بسلاحه ومهاجم بشعره. وهو شاهد عيان غير محايد للمعارك.

ومن الشعراء المعروفين الذين اشتركوا في أيام العرب منتصرين لقبائلهم بالسلاح والشعر عنترة بن شداد العبسي، وقد اشترك في حرب داحس والغبراء التي ثاربت بين عبس وذبيان. وله فيها شعر منها مرثيته في مالك ابن زهير. ومن شعراء الأيام أيضًا قرة بن زيد بن عاصم وهو من قبيلة تميم وله شعر يفخر فيه بانتصار تميم على بكر في يوم النباج وثيتل. وللشاعر سوار بن حيا المنقري شعر في يوم جدود، وهو موضع في بلاد بني تميم، يفاخر فيه رجلاً من بكر بالأيام التي

غلبت فيها تميم بكرًا. وكذلك للشاعر متمم بن نويرة شعر في يوم الإياد بين شيبان من بكر وبني يربوع من تميم. ومن شعراء الأيام أيضًا خالد بن مالك وله شعر في يــوم فلج وهو واد لبني العنبر عمرو بن تميم أول الدهناء[٤٩]. ومن أشهر شعراء الأيام المهلهل الفارس الشاعر، وله شعر معروف في حرب البسوس وهو كليب بن ربيعة أحد الأطراف الأساسية في حرب البسوس حيث قتل على يد جساس بن مرة فنشبت الحرب المشهورة لمدة أربعين عامًا. ومن الشعراء أيضًا قيس بن زهير وله شعر في حرب داحس والغبراء وبخاصة في يوم البوار بين عيس وذبيان وللشعراء عروة بن الورد والنابغة الذبياني وعامر بن الطفيل شعر في يوم الرقم بين غطفان وبني عامر. وللخنساء شعر في بعض الأيام بين سليم وغطفان. وشعرها في رثاء أخويهــا معاوية وصخر معروف. وقد ورد في يوم الزورين بين بكر وتميم رجز للأغلــب العجلي وشعر للأعشى. ويمكن القول باختصار أن معظم شعراء العرب قبل الإسلام لهم شعر في الأيام.

وللأيــام تأثــيرها في الشعر العربي القديم. فقد أمدته بعدد من أهم أغراضه وموضــوعاته ومــن بينها الفخر، والحماسة، والمدح، والرثاء، والهجاء، والوعيد، والــتحذير، والعــتاب، والاعتذار عن الهزيمة. وللأيام أيضًا تأثيرها في خصائص الشــعر حيث التزم الشاعر بالجزالة من حيث متانة التركيب الشعري وفخامته من خــلال اختــيار الألفاظ الملائمة مع الموقف بغية التأثير على السامع وبخاصة في مجــالات الفخــر والمدح والهجاء والتهديد[٥٠]. فقد تطلب تصوير الموقف الحربي الجزالة في استعمال الألفاظ والتركيب عند تعرضه للأيام وذلك في انتصاره لقومه، وبعث روح الكبرياء فيهم، وحثهم على مقارعة الأعداء ومدح الأبطال منهم، وكذلك عــند الحــط من معنويات الأعداء، والتصغير من شأنهم وتهديدهم[٥١]. كما اتصف

شـــعر الأيـــام بالبســـاطة، وعدم التعقيد، وعدم التكلف في إيراد الصنور البلاغية، والاعتدال في التشبيه والكناية والاستعارة والجناس والطباق(٥٢).

وتشير الأيام بطبيعة الحال إلى عدد لا حصر له من الأبطال المشتركين في حروب قبائلهم ضد القبائل الأخرى. وفي هذا يقول جواد علي : " وتتخلل هذه الأيام أســـماء الـــرجال المشـــهورين ممن كان لهم أثر خطير فيها، وهم قادتها ومساعير نيرانها ومكونو تاريخ الجزيرة قبل الإسلام. وشأن هؤلاء الرجال من بعدهم وقربهم عـــن الإســـلام شأن أيامهم، فأكثرهم من أهل القرن السادس للميلاد لقد خلدت تلك الأيـــام أسماء رجال أثروا تأثيرًا مهمًا في الحياة السياسية البدوية. لقد أنجز بعضهم أعمـــالاً لـــم تـــنجزها قبائلهم. فتمكنوا من بسط نفوذهم على كثير من القبائل ومن جمعها تحت رئاسته بفضل زعامته وشخصيته "(٥٣). ويضرب جواد علي أمثلة على هـــذه الشخصـــيات بزهـــير بن جناب الكلبي، وكليب بن وائل وعامر بن الظرب العدواني، وربيعة بن مرة، وحذيفة بن بدر وأخيه حمل، وبسطام بن قيس، وعامر بن الطفيل، وعتيبة بن الحارث وغيرهم.

من هذا التحليل السابق يتضح في " أيام العرب " هذا الإدراك المميز لعناصر الزمان والمكان والإنسان في بناء الحدث التاريخي المعروف باليوم. وفي اسم اليوم وربـــط الزمان بالمكان. أما عنصر الإنسان فيظهر في شكل جماعي عندما تنسب الأيـــام إلـــى القبائل فيقال " أيام القحطانية " و" أيام العدنانية " أو " أيام العرب " أو تنسب إلى قبيلة واحدة فقط من قبائل القحطانية أو العدنانية. وإذا كان النظام القبلي يركـــز على الجماعة في شكل القبيلة، فإن دور الإنسان الفرد واضح في الأيام في صـــورة الشخصـــيات الرئيســـية المدبـــرة للأيام والمحركة لها. وأبطال الأيام من الفرســـان، وشـــعراء القبائل المتغنين بأيامها والمناضلين عنها بشعرهم وسلاحهم. وتضم هذه الشخصيات أيضًا بعض النساء المعروفات في تاريخ القبائل.

ج – إدراك العلة التاريخية في " أيام العرب " :

وبالإضافة إلى شمول " أيام العرب " على عناصر الحدث التاريخي الأساسية وهـــي الـــزمان والمكان والإنسان نجد في " أيام العرب " وعيًا أو إدراكًا واضحًا لأسباب الحروب في هذه الأيام. فالأيام على اختلافها وقعت لأسباب معينة. بعضها أســـباب عقلية لها قيمتها ومعناها، وبعضها أسباب تافهة أو لنقل غير معقولة حين تنظر إليها كعلة للحدث. ولا تختلف أسباب نشوب أيام العرب عن الأسباب الدافعة إلـــى الحـــرب عامة داخل شبه الجزيرة العربية. ومن أهم هذه الأسباب الظروف الطبيعـــية والاقتصادية والاجتماعية للعرب قبل الإسلام فالطبيعة الجغرافية القاسية ومـــا أدت إلـــيه من ندرة في المواد الاقتصادية اللازمة لسد الاحتياجات الإنسانية الأساســـية أدت بالقـــبائل العربية إلى التشاحن حول موارد الرزق القليلة والصراع حول مصادر الماء والكلأ اللازمين لاستمرار الحياة. ويضاف إلى العاملين الطبيعي والاقتصادي العامل الاجتماعي والمرتبط بنظام القبيلة وما يفرضه من عصبية تدفع إلى انفصال القبائل عن بعضها ودخولها في صراعات وحروب للدفاع عن أنسابها وشرفها وقيمها ومصالحها وأملاكها وسيادتها.

وقـــد أعطت " أيام العرب " علتها أو الأسباب التي أدت إلى وقوعها وهي لا تخرج في مجموعها عن انعكاسات العوامل الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية على علاقـــات القبائل ببعضها البعض وما تفرزه هذه العلاقات من علل وأسباب عقلانية أو غير عقلانية لأيام العرب. وكما أن هناك تعليلات لأسباب فهناك أيضًا إشارات قوية لتعليلات خاصة بالانتصارات والهزائم في الأيام.

ورغم أن الكثرة الغالبة من الأيام قد سميت بأسماء مواضعها التي وقعت فيها فقـــد دلـــت معظمها على سبب وقوعها. ويلاحظ أن الأيام التي نسبت إلى مواقعها غالـــبًا ما تكون سلسلة من الأيام أو – كما ذكرنا من قبل – دورة قتالية استغرقت

مجموعـــة من الأيام أي المعارك. وفي هذه الحالة نجد علة الحرب أو سببها يعطى فـــي الإســـم الجامع لهذه المجموعة من الأيام. فحرب البسوس مثلاً اشتملت على مجموعـــة أيام استغرقت أربعين سنة وقعت فيها وقائع ذكرت منسوبة إلى الأماكن التـــي وقعت فيها، واكتفى بإعطاء التعليل أو سبب الحرب في الاسم الجامع. وهذا ينطبق على حرب البسوس وداحس والغبراء وغيرها من الحروب الكبرى. ولذلك نعـــتقد أن معظـــم الحـــروب الكبرى معللة أي أن سبب الحرب متضمن في الاسم المعطـــى للحـــرب أو اليوم في حالة الحروب التي لم تتجاوز يومًا واحدًا أو غطت عدة أيام.

وإذا أخذنـــا حرب داحس والغبراء، فقد اشتملت هذه الحرب على أيام كثيرة نســـبت كلهـــا إلى مواقعها مثل يوم المُرَيقِب، ويوم ذي حسا، ويوم اليعمرية، ويوم الهباءة، ويوم الفروق، ويوم قطن. والمريقب أو ذي المريقب من أرض الشربة وذو حســـا هو وادي الصفا من أرض الشربة واليعمرية حرة، والهباءة مستنقع في بلاد غطفان، والفروق عقبة دون هجر إلى نجد بين هجر ومهب الشمال، وقطن موضع مـــن أرض الشربة(٥٤). وسبب الحرب الفعلي متضمن في الاسم الجامع لهذه الأيام وهو أيام داحس والغبراء. وهي حرب دارت بين عبس وذبيان ابني بغيض بن ريث بـــن غطفـــان. وداحس والغبراء اسمان لفرسين، فكان داحس فحلاً لقيس بن زهير والغبراء حجرًا لحمل بن بدر. وقد تراهن كلاهما على داحس والغبراء أيهما يكون لـــه السبق. وأكمن حمل بن بدر فتيانا على طريق الفرسين، وأمرهم أن يردوا وجه داحـــس من الغاية إن أتى سابقًا للغبراء. وثارت الحرب بين عبس وذبيان أربعين سنة(٥٥). وقد عبَّر الشعر عن هذا السبب المذكور حيث يقول قيس بن زهير :

ومـــا لاقيت من حمل بن بدر	وإخوتـــه علـــى ذات الإصاد
هـــم فخـــروا عليَّ بغير فخر	وردُّوا دون غايته جوادي(٥٦).

ويقول عنترة العبسي بعد أن تطورت الحرب وقتل فيها عدد كبير :

فلـــله عيـــنا من رأي من مالك عقـــيرة قوم أن جرى فرسان
فليـــتهما لـــم يجـــريا قيد غلوة وليـــتهما لم يُرسلا لرهان[٥٧].

ونجــد فـــي البيتين الأولين وصفًا دقيقًا للحادثة وسببها ويعطى عنترة تحليلاً للحادثة يحتوي على وصف دقيق لها مع أمنيته لو أن هذه الأحداث ما جرت.

وتشـــتمل حـــرب البســـوس أيضًا على عدة أيام ووقائع منسوبة جميعها إلى المواقع التي وقعت فيها. فيوم النهي منسوب إلى ماء، ويوم الذنائب نسبة إلى ثلاث هضبات بنجد، ويوم واردات نسبة إلى موضع يسار مكة[٥٨]، ويوم عنيزة نسبة إلى موضع بين البصرة ومكة[٥٩]، ويوم قضة نسبة إلى عقبة بعارض اليمامة[٦٠]، ويوم الكلاب الأول نسبة إلى ماء بين الكوفة والبصرة، ويوم الكلاب الثاني، ويوم طخفة نســبة إلـــى موضع بعد النباج وبعد إمرة في طريق البصرة إلى مكة، ويوم فيف الـــريح بأعالي نجد[٦١]، ويوم تياس وهو ماء بين جاز والبصرة ويوم زرود الأول نســبة إلـــى رمال بين التعلبية والخزيمة بطريق الحج من الكوفة[٦٢].، ويوم غول الثاني وهو ماء للضباب بجوف طفخة ويسمى أيضًا يوم كنهل نسبة إلى ماء لتميم، ويوم الجبات وهو موضع قريب من ذي قار[٦٣]. ويوم إراب من مياه البادية، ويوم الخـــندمة وهـــو جبل بمكة، ويوم الهيماء وهو موضع بنعمان الأراك بين الطائف ومكـــة[٦٤]. ويوم النسار وهو جبال صغيرة أو ماء لبني عامر بن صعصعة، ويوم ذات الشقوق وهو من مياه ضبة بأرض اليمامة ويوم خوٍّ وهو واد لبني أسد[٦٥].

وكما رأينا في داحس والغبراء فإن سبب الحرب في حرب البسوس متضمن في هذا الاسم الجامع لهذه المجموعة من المعارك التي تمثل دورة قتالية ثأرية بين بكـــر وتغلب. ويعود سبب الحرب إلى البسوس بنت منقذ التميمية خالة جساس بن مرة وكانت نازلة في بني شيبان مجاورة لجساس، وكانت لها ناقة يقال لها سراب.

فمـــرت إبـــل لكليـــب بن ربيعة بسراب ناقة البسوس وهي معقولة بفناء في جوار جساس بن مرة فنازعت عقالها حتى قطعته، وتبعت الإبل واختلطت بها حتى انتهت إلى كليب وهو على الحوض معه قوس وكنانة، فلما رآها أنكرها فانتزع لها سهمًا فخـــرم ضـــرعها فنفرت الناقة وهي ترغو فلما رأتها البسوس قذفت خمارها عن رأســـها وصـــاحت واذُلاَّة، واجاراه وخرجت وحمست جساسا فركب فرسًا وتبعه عمـــرو بن الحارث بن ذهل بن شيبان حتى دخلا على كليب الحمى فقال له عمدت إلـــى ناقة جارتي فعقرتها وأحمسه فغضب فطعن جساس كليباً فقصم صلبه وطعنه عمـــرو بـــن الحـــارث مـــن خلفه فقطع بطنه(٦٦). وبدأت بذلك مجموعة من الأيام والوقائع عرفت بحرب البسوس التي تسببت في إثارتها بين بكر وتغلب.

وبالإضـــافة إلى إعطاء اسم يتضمن سبب الحرب فهناك في أيام العرب نوع آخر من التعليل التاريخي يرتبط بتعليل الانتصارات والهزائم في أيام العرب أي أنه نوع من التحليل لنتائج الأيام وإعطاء أسباب وتعليلات لهذه النتائج إيجابية كانت أو سلبية. فالانتصارات تعلل بحسن البلاء في الحرب وبالشجاعة والاستبسال والصبر والجلـــد في المعارك، وبذل الدماء من أجل النصر، وتعلل الانتصارات أيضًا بجبن الطرف الآخر المهزوم واستكانته وعجزه. وقد يتم الاعتذار عن الهزيمة وتبريرها وردها إلى القدر أو تخاذل القبائل وخيانتها إلى غير ذلك من الأسباب. بل وقد نال السعي إلى السلم أيضًا بعض الاهتمام، كما تعتبر بعض الأسباب الإنسانية تعليلات مثل حماية الجار والضعيف والنساء أو لدفع الظلم. وهناك أيضًا اعتذار عن الدخول فـــي الحرب وتبرير الدخول فيها لرفع الظلم وتحذير من نتائجها وبخاصة في حالة عـــدم الاســـتعداد لها. وبالإضافة إلى تعليل الهزيمة والاعتذار عنها نجد في بعض الأحـــيان اعترافًا بأسباب الهزيمة الحقيقية مثل جبن القبيلة وتخاذلها في القتال. وقد ورد شعر في كل هذه النماذج من التعليلات والتبريرات(٦٧).

ثالثًا : أيام العرب وفلسفة الحرب والموت :

وبالإضـــافة إلـــى ما تحتويه أيام العرب من فلسفة تاريخية مرتبطة بالحياة العربية البدوية وتشير إلى إدراك بالحدث التاريخي وأسبابه وعناصره الأساسية نجد فـــي أيام العرب إشارات قوية إلى فلسفة للحرب ووعي بحقيقة الموت كنتيجة من نتائج الحرب تدفع إلى التفكير في قيمة الحياة وتثير الشبهات حول قيمة الحرب في حـــد ذاتها رغم أنها من مقومات حياة البادية التي جعلت من إنسانها إنسانًا محاربًا بالفطـــرة وبالطبـــيعة. وكما كان لأيام العرب تأثير كبير في حركة الشعر العربي القديـــم لكونهـــا محور هذا الشعر والموضوع الرئيسي لأغراضه المتعددة من فخر ومـــدح وحماســـة ورثـــاء، فقد أنتجت لنا نوعًا آخر من الشعر يدور حول فلسفة الحـــرب، وذلـــك بالتأمل في طبيعة الحروب وأسبابها ونتائجها والمصير الإنساني فيها، بل والمصير الجماعي ممثلاً في مستقبل القبيلة ككل. لقد أدت " أيام العرب " إلى تبلور تأملات إنسانية في مسألة الحرب، ونشأة فلسفة بسيطة في الحياة والموت مصـــحوبة بشك فطري في قيمة الحرب، واعتقاد في عدم عقلانيتها، وعبث الحياة الإنسانية المترتبة عليها.

١ - **طبـــيعة الحـــرب** : لقد أدرك الشاعر العربي القديم بفطرته السليمة أن الحرب رغم قيمتها الكبرى في حياة القبيلة فهي أداة فناء للإنسان وللقبيلة معًا. وهي عـــادة تبدأ لسبب تافه بسيط، أو تكون نتيجة مزح ولعب ينقلب فجأة وبصورة غير عقلانـــية إلى أمر جد فتجلب الموت على الجميع حيث تنتشر نيرانها بين العديد من القـــبائل، ويصـــبح مـــن الصعب السيطرة عليها، فتتجدد من الحين والحين فتهلك الأجـــيال جيلاً بعد جيل. وتشهد أيام العرب بأن معظمها ثار لسبب تافه، فباستثناء حروب القبائل من أجل استقلالها أو سيادتها وحروب العرب مع الأمم الأخرى نجد أن أسباب الحروب الأخرى واهية. فحرب داحس والغبراء بدأت بلهو وسباق خيل

ورهـــان وانتهـــت إلى حرب دامية لمدة أربعين عامًا. وحرب البسوس تبدأ بشجار حول ناقة وتنتهي إلى حرب استمرت أيضًا أربعين عامًا.

ويفلســف الشـــاعر نشأة الحرب فيجدها تبدأ صغيرة ضعيفة ولسبب تافه، ثم تقـــوى وتستحكم وتستفحل فيشبهها بالجرب المعدي لا يسلم منه أحد، وعندما تنشأ يفقد الإنسان إرادته فيلحق بالحرب وهو كاره لها. وصدق فيها قول أبي تمام :

الشـــئ يبدؤه في الأصل أصغره	ولـــيس يصـــلي بكـــل الحرب جانبها
والحرب يلحق فيها الكارهون كما	تدنو الصحاح إلى الجربى فتعديها(٦٨).

وقد عبر عن هذا المعنى عمرو بن معد يكرب حين قال :

الحـــرب أول مـــا تكـــون فتية	تســـعى بزينـــتها لكـــل جهول
حتى إذا حميت وشب ضرامها	عادت عجوزًا غير ذات خليل
شحطاء جزت رأسها وتنكرت	مكـــروهة للشـــم والتقبـــيل

ويلخــص زهـــير بن أبي سلمى آثار الحرب وما تتركه من دمار وهو شاهد عيان لأيام كثيرة دارت رحاها بين عبس وذبيان، وعاصر حروب داحس والغبراء. وقـــد صـــور الحرب في صورة حقيقية مروعة وعبر عما تتركه من آثار مدمرة للحياة وما تصيب فيه النفس من آلام لا تنسى :

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم	ومـــا هـــو عنها بالحديث المرجم
مـــتى تبعـــثوها ذمـــيمة	وتضـــر إذا ضـــريتموها فتضرم
فـــتعرككم عرك الرحى بثقالها	وتلقـــح كشـــافا ثـــم تنـــتج فتتئم
فتنـــتج لكـــم غلمان أشأم كلهم	كأحمـــر عـــاد ثـــم ترضع فتفطم
فـــتغلغل لكـــم مالا تغل لأهلها	قرى بالعراق من قفيز ودرهم(٦٩).

ويخرج العربي من أيامه بفكرة حتمية الموت الناتج عن الحرب، وأن الموت حقيقة واقعة بالإنسان ولا يمكن تفاديها، فهو نهاية كل حي.

وفي هذا يقول زهير بن جناب من قصيدة يفتخر فيها بانتصار قبيلته على تغلب وبكر وأسر كليب والمهلهل في يوم من أيام العرب :

أين أين الفرار من حذر الموت إذا يتقون بالأسلاب
وهم هاربون في كل فج كشريد النعام فوق الروابى
واستدارت رحى المنايا عليهم بليوث من عامر وجناب(٧٠).

وقالت أخت ربيعة بن مكدم في هذا المعنى وهي ترثي أخاها الذي قتل في يوم الكديد :

لكن سهام المنايا من نصبن له لم يغنه ذي طب ولا راقى
فاذهب فلا يبعدنك الله من رجل لاقى الذي كل حي مثله لاقى(٧١).

وفي هذا المعنى أيضًا قول فاطمة بنت الأحجم في رثاء أخيها الذي قتل في يوم الحريرة :

كل ما حي وإن امروا وارد الحوض الذي وردوا(٧٢).

وفي هذا المعنى يقول المهلهل :

فلا تبعد فكل سوف يلقى شعوبًا يستدير بها المدار
يعيش المرء عند بني أبيه ويوشك أن يصير بحيث صاروا
أرى طول الحياة وقد تولى كما قد يسلب الشئ المعار(٧٣).

ومن قول الربيع بن حقيق اليهودي في يوم فارع وهو من أيام الأوس والخزرج :

تعاوره بنات الدهر حتى ... تثلمه كما ثلم الإناء
وكل شدائد نزلت بحي ... سيأتي بعد شدتها رخاء
فقل للمتقي عرض المنايا ... توق فليس ينفعك اتقاء
يود المرء ما تفد الليالي ... كأن فناءهن له فناء(٧٤)

٢ – الحرب شر لابد منه : الحرب شر لا بد منه فعلى الرغم من رغبة الإنسان في عدم خوضها يجد نفسه مرغمًا على المشاركة فيها، فالأمر للقبيلة في البداية والنهاية حتى وإن كانت ظالمة، والأمر لها أيضًا حين تكون حياة القبيلة ومصيرها مرتبطة بالحرب وبخاصة حين يتعرض شرف القبيلة وكرامتها للهوان والذل على يد قبيلة أخرى. وفي هذا يقول الفند الزماني في إحدى أيام حرب داحس والغبراء :

فلما صرح الشر ... فأمسى وهو عريان
ولم يبق سوى العدوا ... ن دناهم كما دانوا
مشينا مشية الليث ... غدا والليث غضبان
وبعض الحلم عند الجهـ ... ـل للذلة إذعان
وفي الشر حيا ... ة لا ينجيك إحسان(٧٥).

ولأنها شر لابد منه فالحرب تثير العديد من المشاعر الكئيبة في النفس الإنسانية. فهي مثيرة للقلق والتوتر، وتبعث على الضجر والملل، وتسبب الحزن والألم، وتثير الشعور بالظلم والعدوان، وطعمها مر يفقد الحياة معناها وبهجتها وتبعث في النفس الخوف.

وهناك عدة أبيات شعرية لعدة شعراء عاصروا الأيام وشاركوا في بعضها تعبر عن هذه المشاعر الإنسانية منها قول امرئ القيس معبرًا عن القلق والتوتر

وقلة الراحة الذي تسببه الحرب،و حياة الوعيد والتهديد وتحسب إغارة العدو في أية لحظة والرغبة في الانتقام :

تطـــــاول لـــــيلك بـــــالاثمد	ونـــام الخلـــى ولـــم تـــرقد
وبـــات وباتـــت له لـــيلة	كلـــيلة ذي العاثـــر الأرمـــد
فـــإن تدفـــنوا الـــداء لا نخفه	وإن تبعـــثوا الحرب لا نقعد
وإن تقـــــتلونا نقـــــتلكم	وإن قصـــدوا لدم نقصد(٧٦).

ومنه قول المهلهل بعد مقتل كليب :

قـــتلوا كليـــبًا ثـــم قالوا اربعوا	كذبـــوا ورب الحـــل والإحرام
حـــتى تبـــيد قبـــيلة وقبـــيلة	ويعـــض كـــل مـــثقف بالهام
ويقمـــن ربات الخدور حواسرا	يمحســـن عرض ذوائب الأيتام
حـــتى يعض الشيخ بعد حميمه	مما يرى ندما على الإبهام(٧٧).

ويعبر نفس الشاعر عن أحاسيس القلق والتوتر والغيظ والرغبة في الانتقام :

قـــتلوا ربهـــم كليـــباً ســـفاها	أرقـــب الليل ساهرًا أن يزولا
كـــيف أهـــدأ ولا يـــزال قتـــيل	مـــن بني وائل ينسى قتيلا(٧٨)

وعن الحرب وما تثيره من شعور بالظلم والعدوان يقول جساس بن مرة قاتل كليب لظلمه :

تأهـــب مـــثل أهـــبة ذي كفاح	فـــإن الأمـــر جل عن التلاحي
وإنـــي قـــد جنيت عليك حربا	تغـــص الشـــيخ بالماء القراح
تعـــدت تغلـــب ظلمـــا علينـــا	بـــلا جـــرم يعد ولا جناح(٧٩)
فلمـــا أن رأيـــنا واســـتبنا	عقـــاب البغـــي رافعة الجناح
صـــرفت إليه نحسا يوم سوء	لـــه كأس من الموت المتاح(٨٠)

ومن ذلك أيضًا قول عمرو بن الأهتم في مقتل كليب :

وإن كليبا كان يظلم قومه فأدركه مثل الذي تريان

فلما حشاه الرمح كف ابن عمه تذكر ظلم الأهل أي أوان(٨١)

ومثله قول قيس بن زهير في رثاء حمل بن بدر بعد مقتله في يوم الهباءة من أيام داحس والغبراء :

تعلم أن خير الناس ميت على جفر الهباءة ما يريم

ولولا ظلمه مازلت أبكي عليه الدهر ما طلع النجوم

ولكن الفتى حمل بن بدر بغى والبغي مرتعه وخيم

فلا تغشى المظالم أن تراه يمتع بالغنى الرجل الظلوم(٨٢)

وعن آثار الحرب والمصير الإنساني فيها، يقول النابغة الجعدي :

ألم تعلمو ما تورث الحرب أهلها وعند ذوي الأحلام منها التجارب

لها السادة الأشرف تأتي عليهم فتهلكهم والسابحات النجائب

وتستلب المال الذي كان ربه ضنينا به والحرب فيها الحرايب

وفي نفس المعنى تقريبًا يقول عمرو بن معد يكرب :

كم من أخ لي صالح بوأته بيدي لحدا

ذهب الذين أحبهم وبقيت مثل السيف فردًا

والحرب تصيب الجمع وتفرق الشمل، وفيها تترمل الأرامل ويموت الجنين في بطن أمه، يقول قيس بن زهير العبسي بعد مقتل أخيه مالك في حرب داحس :

يـــود ســـنان لـــو يحارب قومنا وفي الحرب تفريق الجماعة والأزل
يـــدب ولا يخفـــى ليفســـد بينَـــنا دبيـــبًا كما دبت إلى جحرها النمل
فيا ابني بغيض راجعًا السلم تسلما ولا تشـــتما الأعـــداء يفترق الشمل
وإن ســـبيل الحـــرب وعر مضلة وإن ســـبيل الســـلم آمـــنه سهل(٨٣)

ويقول خالد بن جعفر العامري :

فإمـــــا تثقفونـــــي فاقتلونـــــي فمـــن اثقـــف فليس إلى خلود
تركـــت بهـــا نساء بني عصيم أرامـــل مـــا تحـــن إلى وليد

ومن الطبيعي أن يتولد لدى الإنسان شعور بالخوف من الحرب وما تثيره من تفـــريق للجماعـــة وتشتيت لها، وتدمير للحياة الإنسانية. ويولد هذا الخوف بدوره الرغـــبة فـــي الحـــياة الآمنة السالمة. وقد عبر بعض شعراء الأيام عن هذه الآلام والآمال. وعلى الرغم من تقدير الحرب لما فيها من رفع للظلم والعدوان ودفاع عن الكرامة والشرف وقيم القبيلة، وأيضًا على الرغم من القدرة على القتال نجد الشعور الإنســـاني بالخوف من الحرب يسيطر في بعض الأحيان. وفي هذه المشاعر يقول عمرو بن معد يكرب :

ولقـــد أجمـــع رجلـــي بهـــا حـــذر المـــوت وأنـــي لغرور
ولقـــــد أعطفهـــــا كارهـــــة حيـــن للنفس من الموت هرير
كـــل مـــا ذلـــك مـــنى خلـــق وبكل أنا في الحرب جدير(٨٤)

وبالإضـــافة إلـــى مشاعر الخوف هناك الشعور بالندم والأسى والتعبير عن الأمل الإنساني في عدم وقوع الموت بالأهل والأصحاب ومن أمثلة الندم والتمني قول ورقاء بن زهير بن جذيمة العبسي :

فياليـــت أنـــي قـــبل أيـــام خالد ويـــوم زهـــير لم تلدني تماضر
لعمري لقد بشرت بي إذ ولدتني فماذا الذي ردت إليك البشائر(٨٥)

وكذلـــك قول عنترة العبسي معبرًا عن أمله لو أن حرب داحس والغبراء لم تنشب أصلاً :

فلـــله عيـــنا مـــن رأى مـــالك عقـــيرة قوم أن جرى فرسان
فليـــتهما لـــم يجـــريا قيد غلوة وليـــتهما لـــم يرســـلا لرهان

٣ - **الحـــرب والدعـــوة إلـــى السلم** : ويظهر كنتيجة للندم والحزن والأسى صوت يدعو للسلم، وهو صوت ضعيف. فالحرب من ناحية لا عقل لها ولا منطق، وتنشب لأتفه الأسباب. وهي من ناحية أخرى شر لابد منه للدفاع عن القبيلة وهي فـــي أحيان أخرى تبدو عادلة حين تنشب لدفع ظلم أو لنجدة مظلوم. ومن أجود ما نظم في هذا المعنى قول لحيحة بن قيس الكناني :

نهيت أبا عمرو عن الحرب لو يرى بـــرأى رشـــيد أو يؤول إلى عزم
وقلـــت له دع عـــنك بكرا وحروبها ولا تركبن منها على مركب وخم
ومهـــلا عـــن الحرب التي لا أديمها صـــحيح ولا تنفك تأتي على سقم
فـــإن يظفـــر الحزب الذي أنت فيهم وآبـــوا بدهـــم من سباء ومن غنم
فلابـــد مـــن قـــتلى، وعلـــك فـــيهم وإلا فخرج ليس يكنى عن العظم
دعـــنى يشـــب الحـــرب بيني وبينه فقلـــت له لا بـــل هلـــم إلى السلم
وأصـــبح يبكـــي مـــن بنيـــن وإخوة حسان الوجوه طيبي الجسم والنسم
ونحـــن نبكـــي إخـــوة وبنـــيهم وليس سواء قتل حق على ظلم(٨٦)

والدعـوة إلـى ترك الحرب وقبول السلم عادة ما تنتهي إلى الرفض، فحياة القبـيلة تقـوم علـى مبدأ القوة والسيادة حتى وإن كانت ظالمة غاشمة، والحرب المتواصلة لا تعطي فرصة للعقل رغم ما فيها من دروس وعظات واضحة لا تخفى على العقلاء :

وما الحرب إلى ما علمتم وذقتم	وما هو عنها بالحديث المرجم

والحـرب بعد عن العقل بل هي غياب العقل. فهي تحدث في معظم الأحوال لأسباب غير عقلية والدخول فيها يكون بلا تأمل أو تدبر، ودون النظر فيما هو حق أو باطل. وينتج عن الحرب نسق مغاير من قيم الحياة العربية القديمة وأخلاقياتها. إذ تصـطدم فـي الحرب قيم القبيلة بقيم المجتمع ككل. وكثيرًا ما يتغلب نسق القيم الخـاص بالقبيلة على النسق العام للقيم. وتوضح قصيدة النابغة الذبياني في عتاب بني مرة بعضًا من هذه الأمور :

ألا أبلغـا ذبـيان عـن رسـالة	فقـد أصبحت عن منهج الحق جائرة
أجدكـم لـن تزجـروا عن ظلامة	سـفيها ولن ترعوا لذى الود آصرة
فقلـت له أدعـوك للعقـل وافـيا	ولا تغشـيني مـنك بـالظلم بـادرة
فلمـا توفـى العقـل إلا أقلـه	وجارت به نفس عن الحق جائرة(٨٧)

والحرب لا تؤثر في العقل فقط وتزحزح المجتمع عن قيمه بل إنها تغير من هيـئة الإنسان وشكله. ويروى أن قيس بن الأسلت أنكرته زوجته بعد غياب طويل في يوم بعاث فقال :

قالـت ولـم تقصد لقيل الخنا	مهـلاً فقـد أبلغـت أسماعي
أنكـرته حيـن توسـمته	والحـرب غـول ذات أوجاع
مـن يـذق الحرب يجد طعمها	مـرا وتحبسـه بجعجـاع
قـد حصت البيضة رأسي فما	أطعـم غمضا غير تهجاع(٨٨)

٤ – الحـــرب وحتمـــية الموت : لقد وصل الإنسان العربي القديم إلى حقيقة المــوت وأن المــوت واحد وإن تعددت الأسباب. و طالما أن الموت واحد وحتمي فلماذا لا يختار الإنسان موتته أو الطريقة التي يموت بها ويتحقق من خلالها المجد للقبــيلة ولــه شخصيًا. لقد تمكن الإنسان العربي من أن يفلسف الموت داخل إطار حــياته الجماعية ونظامه القبلي، وبالطريقة التي تقبلها البيئة ويجد فيها تحقيقًا لذاته فــي نظام لا يعترف بالوجود المستقل للفرد خارج قبيلته. بل إن من ليست له قبيلة يبحث له عن قبيلة تؤويه وتحميه، وتتولى رعايته، ويناله من وجودها وجودًا ذاتيًا.

وقــد عــبر عنترة العبسي عن حتمية الموت وكيف يؤدي الاعتقاد في هذه الحتمية إلى عدم الخوف من الموت واعتباره أمرًا عاديًا يصيب كل إنسان، ومن ثم فعلــى الإنسان أن يسعى إلى الموت ليحقق من خلاله مجده ومجد قبيلته. إنه تفكير عملي براجماتي يوظف الموت لخدمة القبيلة والمجتمع ككل :

بكـــــرت تخوفنـــــي كأننـــــي	أصبحت عن غرض الحتوف بمعزل
فأجبـــتها : إن المنـــية مـــنهل	لابــد أن أســقى بكــأس المــنهل
فاقني حياءك – لا أبا لك – واعلمي	أنـــي امـــرؤ ســأموت إن لــم أقتل
وإذا حملــت علــى الكــريهة لم أقل	بعــد الكــريهة : ليتنــي لــم أفعل

إن الإنسان العربي القديم يعيش في حالة انتظار قدوم الأجل. وهو لا ينتظر المنية كأجل مكتوب وهو مكتوف الأيدي. إنه يسعى إلى أجله اعتقادًا منه أن الموت يعطــي معنى للحياة. ويسير الحياة الوجهة التي تحقق المعاني النبيلة ويبعد الإنسان عن الحياة الخالية من المعاني والقيم الخالدة. إن حتمية الموت والاعتراف به كواقع ومصــير نهائــي للإنســان تدفع الإنسان إلى الأعمال المحققة للخلود. وحول هذه المعاني يدور قول قيس بن الخطيم :

وكنـت امرءًا لا أبعث الحرب ظالما فلمـا أبـوا أشـعلتها كـل جانـب
أربـت بدفـع الحـرب لا رأيـتها عـنَ الدفـع لا تـزداد غير تقارب
إذا لـم يكـن عن غاية الموت مدفع فأهلاً بها إذ لم تزل في المراحب(٨٩)

وكذلك قول الحصين بن الحمام المري :

تأخـرت اسـتقى الحياة فلم أجد لنفسـي حـياة مـثل أن أتقدما
فلسنا على الأعقاب تدمى كلومنا ولكن على أقدامنا تقطر الدما(٩٠)

وقول عامر بن الطفيل :

وأنـا ابـن حـرب لا أزال أشـبها سـعراً وأوقدهـا إذا لم توقد(٩١)

وحول نفس المعاني يدور قول السموأل بن عادياء :

وأنـا لقـوم ما نرى القتل سبة إذ مـا رأتـه عامـر وسلول
يقـرب حـب المـوت آجالنا وتكـرهه آجـالهم فـتطول
ومـا مات منا سيد حتف أنفه ولا طـل مـنا حيث كان قتيل
تسـيل على حد الظباة نفوسنا وليست على غير الظباة تسيل

ومنه أيضًا قول عمرو بن شاس :

لسـنا نمـوت على مضاجعنا باللـيل بـل أدواؤنـا القـتل

٥ – **الحرب ومشروعية الظلم** : لقد أعطت القبيلة مشروعية للحرب وأضفت علـيها قيمة اجتماعية وجعلت منها سبيلاً إلى المجد والكرامة والشرف. وذلك فشن الحـرب وإعلانهـا علـى الآخرين لا يعتبر ظلمًا ولا يدخل في إطار الظلم كقيمة سـلبية. وإن كان دفع الظلم في حد ذاته قد يكون سببًا عقليًا وجيهًا للحرب. وهكذا نجد الظلم يكتسب في وقت واحد قيمتين عند العربي القديم : قيمة إيجابية وهي أن

إثـــارة الظلـــم وممارســـته ضد القبيلة الأخرى المعادية فيه نوع من التلويح بالقوة وفـــرض السيادة وهو نوع من الوقاية من العدوان واستجابة لنداء الطبيعة الفطري فـــي الإنسان العربي القديم فهو رجل حرب بالغريزة، وقيم المجتمع السائدة هي قيم الحـــرب. وهـــناك قيمة سلبية في الظلم لا تتفق وشيم العربي الذي لا يقبل الظلم. وليس هناك تناقض في هذه الظاهرة فالحرب مرغوبة في حد ذاتها والعربي مجبول علـــيها، ولذلك فالحرب إذا نشبت فهي إما لدفع ظلم أو لإيقاع ظلم بالآخرين وقاية من ظلم أو عدوان متوقع.

ومن لم يذد عن حوضه بسلاحه　　　يهدم ومن ولا يظلم الناس يظلم

ونفس . في قوله :

جـــرئ مـــتى يظلم يعاقب بظلمه　　　ســـريعًا وإن لا يبد بالظلم يظلم

وأيضًا قول أوس بن حجر :

وإني امرؤ أعددت للحرب بعدما　　　رأيـــت لها نابًا من الشر أعصلا

هـــ- أيام العرب بين عبثية الحرب وحتمية الموت وقوة القدر والدهر :

وهكـــذا يتضـــح مـــن الشواهد الشعرية السابقة وغيرها أن أيام العرب قبل الإســـلام احـــتوت على رؤية تاريخية وفلسفية للحرب مكنت العربي من أن يحدث نوعًا من التوازن بين المتناقضات. فحياته تقوم على أساس من النظام القبلي والذي تلعـــب فـــيه القبيلة عنصر المركز والمحور في تفكير العربي القديم. والحرب هي محور الحياة القبلية. وهي حرب تجمع بين الدفاع والهجوم وكثيرًا ما تعطي للهجوم أولوية على الدفاع. فالهجوم يناسب طبيعة العربي وجوهر القبيلة. وبه تحقق القبيلة عـــدة أهـــداف، فهي تشبع من خلالها النزعة الحربية في أفرادها، وتدفع الظلم في

حالة وقوعه، وهذا يمثل – في حدِ ذاته – قيمة عربية قبلية كبيرة. وهي تمارس من خلالها الظلم ردعًا للعدوان ووقاية من الحرب وإعلانًا للسيادة والقوة. ولا يبدو في هــذا أي تناقض وربما يفسر لنا هذا سر استمرار الحرب وسيطرتها كظاهرة على الحياة العربية قبل الإسلام.

وقــد نظــر العربــي أيضًا إلى الحرب من منظر حتمية الموت فالموت هو مصير الإنسان ولا يتحقق الخلود للإنسان وللقبيلة إلا من خلال الحرب والموت فيها الذي أصبح قيمة كبرى في حياة العربي بمعنى إذا كان الموت حتميًا وقدرًا مقدورًا فيجــب إذن أن يــتحقق الموت من خلال الحرب. إن عبثية الحرب وتفاهة أسبابها أحــيانًا تجــد لها تبريرًا عند العربي من خلال حتمية الموت. فهو إذا لم يجد حربًا أوقــد واحدة ليفتح لنفسه ولغيره طريقًا إلى الخلود من ناحية، وإعطاء معنى للحياة وقيمة في حالة عدم تحقيق الموت خلال الحرب من ناحية أخرى.

وعندما عجز العربي عن تعليل الحرب وتبرير الموت نجده ينسبها إلى الدهر والقــدر. واللجــوء إلــى الدهــر وإلــى القدر فيه محاولة للبعد عن اتهام القبيلة ومعارضــتها. وما ورد من شعر فيه رفض للحرب ومعارضة لها لا يمثل خروجًا على القبيلة ونظامها وعاداتها وتقاليدها الموروثة. إن الشاعر العربي القديم تأمل في الحرب الدائمة بين القبائل والتقاليد القبلية. وهو لا يستطيع أن يفعل سوى ذلك وإلا اعتــبر خارجًــا على القبيلة ومخلوعًا منها فيقضي حياته طريدًا موصومًا بالجبن والخــوف من الحرب والفرار منها. وقد برهن زهير علي هذا الفهم في دعوته إلى الســلم وتذكيره بالحرب وأهوالها وهذا لا يعني تنازله عن قيم القوم وتقاليدهم. وقد فسر الدكتور شوقي ضيف هذا بقوله عن زهير : " نحن إزاء شخصية ممتازة من شخصــيات الشعر الجاهلي. شخصية فيها بر ورحمة وفيها نزعة قوية إلى الخير. وليس معنى ذلك أنه يتخلص في مديحه لهرم بن سنان وابن عمه الحارث بن عوف

من الصورة الجاهلية التي تشيد بالشجاعة والكرم التهور ... فهو يصف سيدي بني مـرة وعشـيرتيهما بالشجاعة ونجد من يستغيث بهم لا يرهبون الموت حين تشتد الحـرب ... وذكر فضل آبائهم وأحسابهم، فقال إنهم ورثة مجد قديم توارثه الأبناء عن الآباء "[٩٢]. وقد ظهر هرم بن سنان في شعر زهير في " الصورة المثالية للسيد البدوي الجاهلـي، فهو شجاع في معترك الحرب، وهو كريم في معترك المسبغة والجوع "[٩٣].

ولأنـه لا يمكـن اتهام القبيلة أو إلقاء اللوم عليها، وهي التي شعرت الظلم والجهـل والحـرب كمـا تعبر عن ذلك عبارات : " ومن لا يظلم الناس يظلم "، "ونجهل فوق جهل الجاهلينا "، " وأنا ابن حرب ... وأوقدها إذا لم توقد ". فلابد من البحـث عن مخرج. والمخرج هو القدر أو الدهر تعلق عليه أخطاء القبيلة والنظام ككـل. فالحـرب قدر مكتوب لا يمكن الفرار منه. وهي التي تنتج الموت كمصير محتوم.

وفي هذه المعاني يقول زهير :

رعوا ما رعوا من ظمئهم ثم أوردوا	غمـارا تسـيل بالرياح وبالدم
فقضـوا مـنايا بيـنهم ثم أصدروا	إلـى كـلأ مسـتوبل متوخم

ويقول أيضًا :

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب	تمته ومن تخطئ يعَمّر فيهرم

ويقول :

والحرب يلحق فيها الكارهون كما	تدنو الصحاح إلى الجربى فتعديها

وهكـــذا يهـــرب الشاعر من نسبة الحرب إلى القبيلة بردها إلى القدر والدهر وحوادث الأيام والمنايا. وهي جميعًا قوى مجهولة نسب إليها العربي أيامه وحروبه بل واعتبرها مسئولة عن هزيمة قبيلته. وقد أكد القرآن الكريم على هذا التفكير عند العربي القديم في قوله : [وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْــرُ] (سورة الجاثية آية ٢٤). ولا نعتقد أن هذا الاعتقاد في اعتبار الدهر علة الحـــرب والمـــوت والفناء يعبر عن إيمان ديني يتمثل في عبادة للدهر. إن العربي القديـــم لا نجـــده مـــثلاً ينسب انتصارات قبيلته إلى الدهر إنما ينسبها إلى أسبابها الإنســـانية وهي شجاعة القبيلة، وخبرة فرسانها، وكثرة أعدادهم، وتضحيات أفراد القبيلة إلى آخر هذه الأسباب والواقعية. فلماذا هذا التناقض في تفكير العربي حول الحـــرب. لمـــاذا ينسب الانتصارات إلى القبيلة وينسب الهزائم إلى الدهر أو القدر؟ ولـــو كان مؤمنًا بالدهر معتقدًا فيه لرد إليه كل شئ. الحقيقة أن الإنسان العربي لم يكـــن حرًا في تفكيره حتى ينسب الحرب والموت والفناء إلى فاعلها الحقيقي وهو القبـــيلة. فهـــو لا يستطيع أن يتهم القبيلة بشئ من هذا. والشعراء كما يقول الأستاذ الدكتور يوسف خليف " لم يكونوا إلا أفرادًا من هذا المجتمع القبلي الذي يؤمن بهذا العقد الاجتماعي وعليهم أن يلتزموا به وأن يمارسوا حياتهم وفقًا لتقاليده وأعرافه... ولكن عليهم فوق ذلك أن يقفوا عليه فنهم وأن يكونوا دائمًا مجندين تحت السلاح في خدمـــته يـــؤدون ضـــريبة الدفاع عن القبيلة إشادة بأمجادها، ودفاعًا عن كرامتها وشـــرفها. وذودا عن حماها وحرماتها ثم حطا من شأن أعدائها، وهجاء لهم بنشر مخازيهم في المحافل وبين القبائل، وكان من نتيجة ذلك أن قام بين الشاعر وقبيلته عقـــد فني يفرض عليه ألا يتحدث عن نفسه في شعره إلا بقدر محدود وفي نطاق ضـــيق، لـــيفرغ لقبيلته يتحدث باسمها، ويجعل من شعره سجلاً لحياتها ومن لسانه لســـانًا لهـــا يعبر عن آمالها وآلامها، ويسجل الخطوط العامة لسياستها ويعلن على الملأ أهدافها وغاياتها "(٩٤).

هــذه العلاقة بين الشاعر وقبيلته سلبت منه حرية التعبير فهو لا يستطيع أن ينقد قبيلته ويعتبرها سببًا في نشوب الحرب وذلك في ظل مبدأ " انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًــا " و" فـــي الجريرة تشترك العشيرة " و" من لا يظلم الناس يظلم " ولا يســتطيع الشــاعر أيضًــا أن يعترف بهزيمة قبيلته أو أن يرد الهزيمة إلى أسباب واقعية من داخل القبيلة. ولذلك فهو يردها إلى الدهر والقدر والمنايا وصروف الأيام وغير ذلك من هذه القوى الغامضة المجهولة الهائلة. وفيما عدا ذلك فهو لا يستطيع إلا أن " يهــون (علــى قبيلــته) الهزيمة ويهيئها لمعركة الثأر إذا انهزمت، ويرثى قــتلاها، ويمجــد أبطالها، ويهجو أعداءها، ويعيرهم الهزيمة إذا هزموا، ويهددهم ويتوعدهم إذا انتصروا "[٩٥]. لقد كانت هذه طبيعة شعراء القبائل " حيث اختفت من شعرهم النزعة الذاتية لتحل محلها النزعة الجماعية وذابت الشخصية الفردية لتظهر بــدلاً مــنها الشخصــية القبلية وظهر ضمير الجماعة " نحن " مكان ضمير الفرد " أنا "[٩٦].

وتشــير العديــد مــن الأشعار إلى معرفة الإنسان العربي القديم بالله ولكن الغريــب أنه لم يعتبر الله سببًا في الانتصارات والهزائم في الحرب. فالانتصارات تــرد إلــى شجاعة القبيلة وتضحيات الفرسان وخبرته القتالية، والهزائم تنسب إلى الدهــر والقدر والمنايا. أما الله فتطلب منه الرحمة. وقد عبرت جليلة زوجة كليب المقتول على يد أخيها جساس عن هذه المعاني بقولها :

يــا قتــيلا قــوض الدهــر بــه	ســقف بيتــي جمــيعًا مــن عــل
يــا نســائي دونكــن الــيوم قد	خصــني الدهــر بــرزء معضــل
إننــــــي قاتلــــــة مقــــــتولة	ولعــــل الله أن يــــرتاح لـــي[٩٧]

و – أيام الفجار والخروج على الزمان والمكان المقدسين :

تمثل أيام الفجار وحدة مستقلة داخل " أيام العرب " وهي إذا كانت قد اشتركت مع " أيام العرب " في طبيعتها وأسبابها ونتائجها فإنها قد اختلفت عن بقية " أيام العرب " في معلم رئيسي ألا وهو الخروج على الزمن المقدس وممارسة الحرب في الأشهر المحرمة التي حُرم فيها القتال. " فهذه الأيام تسمى " فجارًا " لأنها كانت في الأشهر الحرم، وهي الشهور التي يحرمونها ففجروا فيها فلذلك سميت فجارًا "(٩٨). ويلاحظ أن هذه الأيام وقعت جميعها في الأشهر الحرم وفي مكة وما حولها بمعنى أن الخروج الذي تم هنا عُدَّ خروجًا على الزمان المقدس والمكان المقدس. ومعظم الأيام وقع في عكاظ بين نخلة والطائف. وكانت العرب تجتمع فيها للتجارة والتهيؤ للحج من أول ذي القعدة إلى وقت الحج ويأمن بعضها بعضًا "(٩٩). ويشير بيت خداش بن زهير إلى التحريم الخاص بالقتال في هذه الأشهر وفي الحرم:

يا شدة ما شددنا غير كاذبة   على سخينة لولا البيت والحرم(١٠٠)

ويلاحظ أن أيام الفجار رغم ما تمثله من خروج على الزمان والمكان المقدسين المحرمين فإن الأمر لم يكن يمثل جريمة دينية بما يعني أن التحريم الذي ساد في الأشهر الحرم وفي مكة لم يكن تحريمًا دينيًا في المقام الأول وإن كنا لا ننكر أن تكون أصوله دينية ثم أهملت مع مرور الزمن وتحولت مسألة التحريم إلى ما يشبه العادة الاجتماعية أو التقليد الاجتماعي حيث أصبح عُرفًا سائدًا بين القبائل المتصارعة والمتحاربة طوال العام أن تتوقف عن الحرب لمدة أربعة أشهر لتحقيق منفعة أو مصلحة اجتماعية اقتصادية للقبائل العربية. فهي بمثابة هدنة تلتقط فيها الأطراف المتحاربة أنفسها وتقوم بتبادل المنافع الاقتصادية في مناسبة دينية هي

الحـــج الـــذي تحـــول أيضًا إلى مناسبة اجتماعية اقتصادية تستعد لها القبائل خلال الأشهر الحرم ومن خلال الأمان الاجتماعي الممنوح للأطراف المتقاتلة. وفي هذه الفترة يتم أعظم نشاط تجاري لشبه الجزيرة العربية خلال العام فالهدنة إذن مطلوبة لإتمام الحج ولتبادل المنافع وللنشاط التجاري الهائل.

ورغـــم القداســـة الدينية والاجتماعية للأشهر الحرم وللمكان المحرم – مكة والبيـــت الحرام – فإن عددًا من أيام العرب وقعت في هذا الزمان والمكان المحرم، فمـــيزت بهذا الاسم " أيام الفجار ". ومن الواضح أنه لم يكن هناك عقاب ديني أو غير ديني لمن يفجر في هذا الزمان والمكان إذ لم تعط المصادر ولا الشعر العربي القديم أية أمثلة أو نماذج لعقاب ديني أو دنيوي على القبيلة أو الشخص الذي يقاتل في هذه المناسبة الزمنية وفي المكان المحرم. بل الغالب أن العرب تعاملوا مع هذه الأشـــهر ومـــع القـــتال في مكة التعامل العادي بمعنى أن هناك التزامًا، في معظم الأحـــوال، بعـــدم القـــتال، لكن إذا وقع القتال عن طريق عدم التزام بعض القبائل والأشـــخاص فـــإن الطـــرف الثاني عادة ما يدافع عن نفسه ويلجأ إلى الدخول في الحـــرب دفاعًـــا عن النفس. وغالبًا ما يتم ذلك بدون توجيه لوم و المطالبة بتوقيع عقـــاب جماعـــي تتفق عليه القبائل على القبيلة التي خرجت على الزمان والمكان المقـــدس وارتكبت الحرب فيهما. وهذا يشير أيضًا إلى أن مفهوم الحرب كمبدأ أو أيديولوجـــية عربية قديمة كان أقوى من الصبغة الدينية للتحريم. فالمؤسسة الحربية هي صاحبة السيادة وهي القادرة على كسر التحريم في الأشهر الحرم وفي المكان المحـــرم. كما تشير هذه الظاهرة أيضًا إلى قوة غريزة الحرب في الإنسان العربي القديـــم. فهـــو رجـــل حرب بالطبيعة والفطرة ولا يستطيع أن يستغنى عن الحرب كأسلوب حياة ولذلك طغت العادة الاجتماعية على التحريم وساد الطبع على التطبع في خروج العربي القديم على الزمان المقدس والمكان المحرم.

ويفهم من بعض إشارات القرآن الكريم أن هذه الطبيعة القتالية للعربي القديم كانت ملازمـــة له في الأشهر الحرم، وكان – أحيانًا كثيرة – لا يستطيع كبح جماحها في الـــزمان والمكان المحرمين. ففي صراع المسلمين مع الكفار من قريش في مكة لم يلـــتزم القرشيون بتحريم القتال في مكة في الأشهر الحرم. وفي هذه الحالة أصبح المســـلمون فـــي حل من التحريم الإسلامي للقتال. وفي هذا يقول سبحانه وتعالى : [وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِيـــنَ] (الـــبقرة ١٩١). وكذلـــك قوله تعالى : [الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُـــوا أَنَّ اللهَ مَـــعَ الْمُتَّقِينَ] (البقرة ١٩٤). وفي آية أخرى قوله تعالى : [فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ] (التوبة ٥). وتشير الآيات الكـــريمة فـــي مجموعها إلى التزام المسلمين بعدم القتال بالحرمة والتقديس والأمن وعدم القتال. وهو كما يبدو أمر تعودوا عليه قبل الإسلام ونفذه المسلمون حرفيًا بعد الإســـلام إلا في حالة انتهاك الكفار لحرمة هذه الأشهر ولحرمة البيت الحرام. فكما انتهكوا حرمة الأشهر الحرام جاز للمسلمين أن يقتصوا من المشركين بمثلها[١٠١].

لقد أثبتت أيام الفجار أن العربي القديم قبل الإسلام لم يهتم في بعض الأحوال بمراعاة حرمة الزمان بالنسبة للأشهر الحرم، ولا حرمة المكان بالنسبة لمكة وللبيت الحـــرم فخـــرج على الزمان والمكان المحرمين منتصرًا لغريزته القتالية ولطبيعته الحربية. وقد تم هذا بمعرفة القبيلة وبموافقتها بما يعني أن سلطة القبيلة فاقت سلطة الدين، وأن الشعائر الدينية تحولت بفعل القبيلة وسيادتها إلى مجرد عادات اجتماعية يمكن الخروج عليها لمصلحة القبيلة بصرف النظر عن طبيعة الزمان والمكان.

خاتمة

اتضح من الدراسة السابقة لفلسفة التاريخ في " أيام العرب " قبل الإسلام أن العرب تكونت لديهم فكرة ناضجة عن التاريخ بشكل عام وعن بعض عناصر التفكير التاريخي التي كون في النهاية رؤية عربية قديمة للتاريخ يمكن مقابلتها بالرؤى التاريخية المتعددة في الشرق الأدنى القديم. وقد تم اتخاذ " أيام العرب " كظاهرة عربية قديمة وأصيلة فيما تقدمه من فلسفة تاريخية. وتتضح أصالتها في أن " أيام العرب " هي أيام القبائل العربية. والشعر الذي تم إنتاجه حول " أيام العرب " شعر عربي بدوي أصيل يعبر عن فكر البادية.

ومن أهم النتائج التي وصلنا إليها من خلال هذا التحليل التاريخي لظاهرة "أيام العرب " أن فكرة التاريخ التي عبرت عنها أيام العرب فكرة عربية أصيلة تتفق تمامًا مع معطيات المجتمع العربي " الجاهلي ". ولذلك فهي شهادة في نفس الوقت على أصالة الشعر العربي الذي قيل في " أيام العرب ". وهو شعر كثير ويحتوي تاريخ العصر " الجاهلي " بأكمله تقريبًا، بل ويحتوي على تاريخ الشعر "الجاهلي" ويعبر عن مدارسه المختلفة بداية بمدرسة الطبع فمدرسة الصنعة ونهاية بمدرسة التقليد. وهذا الشعر الخاص بأيام العرب أصيل وليس منتحلاً لأنه يعطي فكرة عن التاريخ تتفق مع طبيعة الحياة العربية القديمة قبل الإسلام، وتختلف جذريًا عن فكرة التاريخ التي عرفها العرب بعد الإسلام. فالتاريخ – كما عبرت عنه الأيام – يتمحور حول القبيلة وعاداتها وتقاليدها وأعمالها، ويعبر عن فلسفة حياتها وطبيعة علاقتها بغيرها من القبائل. وهو تاريخ يعبر عن الروح الحربية للقبيلة، وعن مشروعية الحرب والظلم، وحتمية الموت والحرب كوسيلة للحصول على

خلـــود القبيلة. وهذه جميعها تكون الرؤية التاريخية للقبيلة كما تَمليها على أفرادها وتحثهم على تحقيقها.

وتضفي ظاهرة " أيام العرب " قيمة تاريخية على الشعر " الجاهلي " باعتباره المصدر الأول للتاريخ العربي القديم السابق على ظهور الإسلام. وهي قيمة لم تأخذ حقهـــا فــــي الانتشار بين المؤرخين، بل يمكن القول بأن نظرية الانتحال أدت إلى إضـــعافها وإهمـــال الشعر " الجاهلي " كمصدر للتاريخ وذلك لأن نظرية الانتحال شـــككت في صحة الشعر الجاهلي ونسبته إلى عصر متأخر فوأدت قيمته كمصدر للحياة العربية في الجاهلية. ولكن شعر " أيام العرب " بوصفه تسجيلاً لأهم حروب العـــرب، واحتوائه على فلسفة عربية قديمة للتاريخ تختلف بل وتتناقض مع فلسفة الـــتاريخ في الإسلام ... إنما يثبت أصالة الشعر العربي القديم. وهذه الأصالة تثبت من ناحية اختلاف الفلسفة التاريخية الواردة فيه عن الفكر التاريخي عند بقية شعوب الشـــرق الأدنـــى القديم، واختلافها أيضًا عن فلسفة التاريخ التي عرفها العرب قبل الإســـلام. فالوصـــف التاريخـــي في شعر " أيام العرب " يثبت لنا حوادث وأماكن وشخصـــيات كافية لإعطاء رؤية عامة عن التاريخ العربي القديم. ولذلك يمكن أن نصـــف شـــعر " أيام العرب " بأنه شعر تاريخي لأنه يقدم وصفًا تاريخيًا لحروب العرب في أسلوب شعري. وبالإضافة إلى الوصف التاريخي فهو يعطي أيضًا رؤية واضـــحة عـــن فكـــرة العـــرب عن التاريخ. فهو زاخر بالمادة العلمية التاريخية، وبالتفســـيرات التاريخـــية المختلفة، وبالتأملات الإنسانية في قضايا الحرب والحياة والمـــوت والمصـــير الإنســـاني. وهي أمور كافية لتجعل من الشعر العربي القديم المصدر الأول للتاريخ العربي في العصر " الجاهلي ".

الحواشي :

١ - جرجـــي زيدان، العرب قبل الإسلام، مراجعة و تعليق، د. حسين مؤنس، دار الهلال، القاهرة، (بدون تاريخ)، ص٢٥٠-٢٥١.

٢ - المرجع السابق، ص٢٥٣-٢٥٤.

٣ - جــواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج٥، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٧٠م، ص٣٤٤-٣٤٥.

٤ - د. شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص٦٤.

٥- Julian Obermann, Early Islam in, The Idea of History in the Ancient Near East, ed. By R. C. Dentan, Yale Univ. Press, New Haven, ١٩٥٥, p. ٢٥٦.

٦- Philip Hitti, History of the Arabs, ٩th edition Macmillan, London, ١٩٦٨, [. ٨٧.

٧ - جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج٥، ص٣٤١.

٨ - جواد علي، المرجع السابق، ص٣٤٢.

٩ - الــروائع مــن الأدب العــرب، إشراف ومراجعة د. يوسف خليف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٣٩-٤٠.

١٠ - الروائع من الشعر العربي، ص٤٢.

١١ - المرجع السابق، ص٤٣.

١٢ - الروائع من الشعر العربي، ص١٩.

١٣ - د. شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص٦٢.

١٤ - Hitti, History of the Arabs, p. ٨٩

١٥ - جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، ص٢٦٥.

١٦ - شعر النصرانية، ص١٦٤.

١٧ - د. أحمد محمد الحوفيّ، الحياة العربية من الشعر الجاهلي، الطبعة الخامسة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٧٢م، ص٢٧٨.

١٨ - معجم الشعراء، ٢٧٤.

١٩ - د. أحمد الحوفي، المرجع السابق، ص٢٧٧.

٢٠ - الديوان، ص١٥٢.

٢١ - ديوان قيس بن الخطيم، ص٤٤.

٢٢ - د. أحمد الحوفي، المرجع السابق، ص٢٨٣-٢٨٤.

٢٣ - شرح الحماسة للتبريزي ٢/١٦٠.

٢٤ - جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج٥، ص٣٨٠.

٢٥ - د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة التاسعة، القاهرة، ١٩٧٩م، ص٥٨.

٢٦ - جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، الحاشية، ص٢٧٣.

٢٧ - جواد علي، ص٣٨٣، وجرجي زيدان، ص٢٧٣.

٢٨ - جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، ص٢٥٤.

٢٩ - المرجع السابق، ص٢٥٧.

٣٠ - المرجع السابق، ص٢٥٨.

٣١ - المرجع السابق، ص٢٦١.

٣٢ - المرجع السابق، ص٢٦٢.

٣٣ - المرجع السابق، ص٢٦٣.

٣٤ - المرجع السابق، ص٢٦٧.

٣٥ - المرجع السابق، ص٢٧٣.

٣٦ - جواد علي، المرجع السابق، ص٣٤٢.

٣٧ - د. قاسم عبده قاسم، الرؤية الحضارية للتاريخ : قراءة في التراث العربي، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٥م، ص٧٤.

٣٨ - د. شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص٦٤.

٣٩ - جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، ص٢٦٣-٢٦٧.

٤٠ - المرجع السابق، ص٢٦٦.

٤١ - المرجع السابق، ص٢٦٦.

٤٢ - المرجع السابق، ص٢٦٩-٢٧١.

٤٣ - جواد علي، مرجع سابق، ص٣٤٤.

٤٤ - المرجع السابق، ص٣٤٤.

٤٥ - المرجع السابق، ص٣٤٤.

٤٦ - جواد علي، المرجع السابق، ص٢٤٥-٢٤٦.

٤٧ - المرجع السابق، ص٢٤٧-٢٤٨.

٤٨ - المرجع السابق، ص٣٥٤.

٤٩ - جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، ص٢٦٠-٢٦١.

٥٠ - منذر الجبوري، أيام العرب وأثرها في الشعر الجاهلي، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م، ص١٨٣.

٥١ - المرجع السابق، ص١٨٤.

٥٢ - المرجع السابق، ص١٨٤.

٥٣ - جواد علي، ج٥، ص٣٨٥.

٥٤ - أبـــو عمر. أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، شرح أحمد أميـــن وآخريـــن، الجزء ٥، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٣، ١٩٧٣م، ص١٥٣-١٥٩.

٥٥ - العقد الفريد، ج٥، ص١٥١.

٥٦ - المصدر السابق، ص١٥١.

٥٧ - نفس المصدر، ص١٥٢.

٥٨ - العقد الفريد، ج٥، ص٢١٨.

٥٩ - المصدر السابق، ص٢١٩.

٦٠ - نفس المصدر، ص٢٢٠.

٦١ - نفس المصدر، ص٢٣٤، ٢٣٥.

٦٢ - نفس المصدر، ص٢٣٦ ، ٢٣٧.

٦٣ - نفس المصدر، ص٢٣٨ ، ٢٣٩.

٦٤ - نفس المصدر، ص٢٤٢ ، ٢٤٣.

٦٥ - نفس المصدر، ص٢٤٨ ، ٢٤٩.

٦٦ - العقد الفريد، ج٥، ص٢١٣-٢١٤.

٦٧ - انظـــر منذر الجبوري، أيام العرب وأثرها في الشعر الجاهلي، ص١١٨-١٧٢.

٦٨ - شرح المرزوقي على حماسة أبي تمام ٤٠٧/١.

٦٩ - المعلقات العشر، الشنقيطي، ٨٣.

٧٠ - الكامل لابن الأثير، ج١، ص٥٠٥.

٧١ - أيام العرب في الجاهلية، ص٣١٧.

٧٢ - المصدر السابق، ص٣٤١.

٧٣ - أيام العرب في الجاهلية، ص١٥١.
٧٤ - نقائض أبي عبيدة، ص٦٦٨-٦٦٩.
٧٥ - ديوان الحماسة، ج١، ص٢٠-٢١.
٧٦ - شعراء النصرانية، لويس شيخو، ط٢، دار المشرق، بيروت، القسم الأول، ص٤٠-٤١.
٧٧ - نهاية الأدب للنويري، ج١٥، ص٤٠٢.
٧٨ - العقد الفريد، ج٦، ص٧٣.
٧٩ - أيام العرب في الجاهلية، ص١٥٢.
٨٠ - المصدر السابق، ص١٤٧.
٨١ - العقد الفريد، ج٦، ص٧١.
٨٢ - نقائض أبي عبيدة، ج١، ص٩٦/٩٧.
٨٣ - أيام العرب في الجاهلية، ص٢٥٦.
٨٤ - ديوان عمرو بن معد يكرب، ص١٠٢.
٨٥ - العقد الفريد، ج٦، ص٦.
٨٦ - حماسة البحتري، ص٧٣-٧٤.
٨٧ - ديوان النابغة، ص٦٨-٧٠.
٨٨ - المفضليات، ص٢٨٤.
٨٩ - ديوان قيس بن الخطيم، ص٣٢.
٩٠ - الحماسة، ١/٣٨.
٩١ - ديوان عامر بن الطفيل، ص١٤٥.
٩٢ - د. شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص٣٠٩.
٩٣ - المرجع السابق، ص٣١٢.

٩٤ - د. يوسف خليف، الروائع من الأدب العربي، ص٢٢.

٩٥ - الروائع من الشعر، ص٢٤.

٩٦ - المرجع السابق، ص٢٣.

٩٧ - المرجع السابق، ص٩١-٩٢.

٩٨ - العقد الفريد، ج٥، ص٢٥٢-٢٥٣.

٩٩ - المصدر السابق، ج٥، ص٢٥٣.

١٠٠ - المصدر السابق، ج٥، ص٢٥٥.

١٠١ - محمد محمد عبداللطيف بن الخطيب، أوضح التفاسير، المطبعة المصرية، الطبعة ٧، القاهرة، ١٩٣٥م.٣٥.

الفصل الثاني

طبيعة التفكير الديني عند العرب
قبل الإسلام من خلال " كتاب الأصنام "

طبيعة التفكير الديني عند العرب
قبل الإسلام من خلال " كتاب الأصنام "

تمهيد : علم تاريخ الأديان عند المسلمين :

علم تاريخ الأديان من العلوم الأساسية في التراث الإسلامي وإن لم يلق عناية كافية من الدارسين المسلمين. وفي الغرب يعتبر علم تاريخ الأديان The Science of the History of Religions أحـد العلوم الهامة في دراسة الظاهرة الدينية. وكـان هذا الحكم نتيجة لجهل علماء الغرب بما أنتجه المسلمون من تراث في هذا المجال. فهذا العلم الذي عرفه الغرب في القرن التاسع عشر الميلادي هو من خلق البيـئة الإسلامية في القرون الأولى للهجرة، وله جذور تعود به إلى بداية الإسلام. ويعد هذا العلم آخر ما وصلت إليه العقلية المنهجية العربية في دراسة الدين.

وهذا العلم كما يبدو من التراث الضخم الذي أنتجه المسلمون الأوائل علم قديم عند العرب وفي هذا يقول الشهرستاني أحد أساطين علم الأديان : " اعلم أن العرب في الجاهلية كانت ثلاثة أنواع من العلوم : أحدها علم الأنساب والتواريخ والأديان "[١]. والـنوع الثانـي من العلوم حسب تقرير الشهرستاني هو "علم الرؤيا" والنوع الثالـث "علم الأنواء"[٢]. ويرد في رسائل أخوان الصفاء : " وأعلم يا أخي أن العلم علمـان : علم الأبدان وعلم الأديان "[٣]. وفي هذا إشارة واضحة إلى أهمية العلم. ولعلـم الأديـان فـي الـتراث الأوروبـي تسميات مختلفة، منها التسمية الألمانية Religionswissenschaft وهـي التسـمية التي يفضلها معظم مؤرخي الأديان نظـرًا لاحتفاظ الكلمة الألمانية Wissenschaft بالمعنى العلمي الذي يريده علماء تاريخ الأديان لعلمهم، وضياع هذا المعنى في الكلمات المقابلة في اللغات الأخرى،

وخاصـــة كلمـــة Science الإنجليزية، وأخذ العلم في الغرب تسميات أخرى منها History of Religions " تاريخ الأديان " Comparative Religions "الديانات المقارنة"، وكذلك Phenomenology of Religions علم "فينومينولوجيا الأديان" أو بالتقريـــب "علم ظاهرة الأديان"(٤). وكلها تسميات تدور في فلك التسمية العربية القديمة " علم الأديان " التي وردت عند الشهرستاني.

ويحـــاول هـــذا العلـــم وصـــف الظاهرة الدينية المستقلة في ديانة واحدة أو الموجـــودة فـــي مجموعـــة من الأديان وصفًا متكاملاً يهتم بكل العناصر المكونة للظاهـــرة الدينـــية والعوامل المكونة للتجربة الدينية عند الإنسان(٥). إلا أن التسمية التـــي اتخذهـــا هـــذا العلم في العصر الحديث في التراث الغربي ما هي إلا تسمية عربـــية قديمة ترجمت ترجمة حرفية في اللغات الأوربية، وكانت الدراسات الدينية الســـابقة تهـــتم بجانـــب واحد فقط من هذه التجربة، فاهتم المؤرخ مثلاً بالعنصر التاريخـــي في الظاهرة الدينية، واهتم عالم النفس بالجانب النفسي فيها، واهتم عالم الاجـــتماع بالجانب الاجتماعي، وهكذا بالنسبة لبقية الاتجاهات العلمية. ونتيجة لهذا التعصب العلمي لجانب من جوانب الظاهرة الدينية جاءت المعالجة العلمية للظاهرة الدينـــية معالجـــة ناقصـــة منهجًا ومضمونًا. ولعل أهم ما وجه إليها من نقد هو ما تـــتعرض له الظاهـــرة الدينـــية، وبالتالي التجربة الدينية عند الإنسان، من تفتيت وتجزئة لوحدة الظاهرة والتجربة الدينية، وعلى الرغم من النجاح الذي أصابته هذه الاتجاهـــات العلمـــية فـــي مجال اهتمامها إلا أنها جميعًا فشلت في إعطاء صورة متكاملة للدين كظاهرة. وكان على من يرغب في فهم الظاهرة الدينية أن يبحث عن مادتـــه في هذه الاتجاهات المتباينة. ومن هنا أصبح هدف علم تاريخ الأديان توحيد الدراســـات المتعلقة بالظاهرة الدينية، والاستفادة من المنجزات العلمية التي حققتها العلـــوم المختلفة في مجال دراسة الدين، ومحاولة التوفيق بين الاتجاهات المتعددة

لنحصل في النهاية على علم موحد للظاهرة الدينية.

وقد اعتقد علماء الغرب خطأ أنهم أول من اهتم بدراسة الدين كظاهرة، وأنهم أيضًا أول من طبق المقاييس العلمية في دراسة الدين وتحليله تاريخيًا واجتماعيًا ونفسيًا وانثربولوجيًا وفلسفيًا وأدبيًا ... إلخ. وكان هذا الحكم مبنيًا على جهل بالتراث الإسلامي في دراسة الظاهرة الدينية، والذي وضع علمًا لدراسة الدين والأديان يعد من أقدم العلوم الإسلامية، ويكاد يتفوق على الاتجاه الأوربي في منهجه وموضوعيته، وفي إعطاء الظاهرة الدينية حقها في الوصف المتكامل واستنباط معانيها، وتقديمها في صورة متكاملة. ويخطئ المؤرخون لعلم تاريخ الأديان حين يحكمون على الأعمال الإسلامية في هذا المجال بأنها أعمال لاهوتية دفاعية لا تعتني بالموضوعية العلمية[٦]. وهذا الحكم، وان انطبق على نوع من الأعمال الإسلامية، إلا أنه من الخطأ تعميمه على كل ما أنتجه التراث الإسلامي في مجال تاريخ الأديان. وهنا يجب أن نقسم هذا النتاج إلى قسمين أساسيين :

القسم الأول : يشمل الأعمال التي وضعها الكتَّاب والمؤرخون المسلمون من أجل الدفاع عن الإسلام ضد الأديان والمذاهب الأخرى، وهي مجموعة الأعمال الدفاعية التي درس فيها العلماء المسلمون الأديان الأخرى من أجل التعرف عليها ثم الرد على آراء أهلها.

ولاشك أن هذا القسم من الأعمال في تاريخ الأديان ــ على الرغم من هدفه الدفاعي ــ يلتزم بالمعرفة العلمية، فالدفاع العلمي عن الإسلام يتطلب التعرف على الأديان الأخرى والحصول على أكبر قدر ممكن من المعلومات عنها، وإعطاء قارئها قدرًا معينًا من الحقائق عن هذه الأديان. ولكن يجب أن نعترف بأن هذا النوع من الأعمال لم يدرس الأديان لذاتها، أو من أجل الحقائق الموجودة فيها، ولا ضير في ذلك طالما أن الكاتب قد حدد موقفه الدفاعي من البداية.

أمـــا القســـم الثاني : من النتاج الإسلامي في تاريخ الأديان فهو قسم التزم أصحابه بالموضوعية العلمية، وتركوا الهدف الدفاعي جانبًا. ويشمل هذا القسم على عدد غير قليل من الدراسات التي كان الهدف الرئيسي منها دراسة الأديان كحقائق علمـــية، وظواهر تستحق البحث، ووضع منهج علمي لتصنيف مادتها، ووصفها، واستخلاص معانيها. وهذا المنهج لا يتوفر في الأعمال التابعة للقسم الأول، وبينما يضـــم القسم الأول كل العلماء المسلمين الذين تناولوا الأديان بشكل أو بآخر، يضم القسم الثاني مجموعة متميزة من العلماء الذين وضعوا أسس علم تاريخ الأديان عند المســـلمين ويســـتحق كل واحد منهم أن يطلق عليه لقب " مؤرخ للأديان " بالمعنى الحديـــث لهـــذا اللقـــب ". ونذكـــر من هؤلاء ابن الكلبي صاحب كتاب الأصنام، والـــبغدادي صاحب كتاب " الفرق بين الفرق "، و" ابن حزم صاحب " الفصل في الملـــل والأهواء والنحل "، والشهرستاني صاحب الملل والنحل، والبيروني صاحب "كـــتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"، الشهير بـــ " كتاب الهـــند "، ومن الكتب التي وضعت بالفارسية في هذا الموضوع كتاب "بيان الأديان" لصـــاحبه : أبـــو المعالي محمد. والذي يميز هذه الكتابات عن غيرها في موضوع الأديان أنها أعطتنا منهجًا لدراسة الدين طبقته على أديان العالم وفرقه، كما فصلت بيـــن الأديـــان والمذاهـــب الأخرى فلسفية كانت أو غير فلسفية واستعانت بالعلوم الأخرى في تفسير الظواهر الدينية.

أبو المنذر هشام الكلبي كمؤرخ للأديان

يعتـــبر الكلبي[٧] من أكثر مؤرخي الأديان المسلمين تأثرًا بعلوم الحديث. وقد كـــان عالمًـــا بأيام العرب ومثالبها ووقائعها ودياناتها، واتفق كثيرون على أنه كان واســـع الرواية دقيق النقل " لا يتهجم على العلم ولا يرمي القول على عواهنه " فلا يـــروي شيئًا لم يبلغه، بل يقول صريحًا " لا أدري " أو " لم يبلغني "[٨]، ومثل هذه الصـــفات ضرورية لمؤرخ الأديان، وقد نقل عنه عدد غير قليل من علماء العرب أمـــثال ابـــن سعد، وأبي جعفر الطبري، والجاحظ، والمسعودي، وياقوت الحموي، وعـــبدالقادر الـــبغدادي، وغـــيرهم. ولعل أقوى الأدلة على صلة ابن الكلبي بعلوم الحديـــث أنـــه كـــان فـــي الحقيقة حلقة الوصل بين أهل الحديث وبين التاريخيين والإخباريين، ولهذا السبب لم يكن ابن الكلبي مرضيًا عنه بين أهل الحديث لا لشيء إلا لأنـــه تعـــرض لـــرواية الآثـــار وتدوينها. وقد اشتملت روايته على الأساطير والقصـــص ممـــا لا يقبله أهل الحديث. فقد قال عنه السمعاني أنه " يروي الغرائب والعجائب والأخبار التي لا أصول لها "، وقد روى عن ابن حنبل قوله " من يحدث عـــن هشام؟ إنما هو صاحب سمر ونسب، ما ظننت أحدًا يحدث عنه "[٩]. كما نص الذهبي على أنه متروك الحديث.

وإذا كـــان هذا النقد يقلل من قيمة الكلبي كمحدث إلا أن ذلك يعتبر في نفس الوقـــت شهادة من أهل الحديث ومن النقاد على أن ابن الكلبي كان يعد لعلم جديد، واســـتعان على ذلك بمعرفته بطرق أهل الحديث، ويكتشف قارئ " كتاب الأصنام " أدلة عديدة على هذا، ويمكن تلخيص وجوه تأثير علوم الحديث على ابن الكلبي في التالي :

أولاً : الإسناد وفيه يقول ابن الكلبي " الإسناد في الخبر مثل العلم في الثوب "

والإسناد كما هو معروف، في علم الحديث إشارة إلى سلسلة رواة الحديث التي تسبق عادة متن الحديث، أي نصه. وقد استعار ابن الكلبي هذه الوسيلة للدلالة على مصادر روايته لأي خبر ديني. وهذا يوضح اهتمام ابن الكلبي بصدق مصادره، والاحتياط في نقل الأخبار الدينية على نهج أهل الحديث، فاستخدامه للإسناد دليل على التثبت في النقل، فهو عبارة عن شهادة على السماع، حيث ينتهي الإسناد إلى آخر من شهد الخبر، ورأى مصدره، وسمع عنه. وهو دليل على اتصال النسب العلمي بين راوي الخبر الديني وسامعه، فالراوي شاهد عيان لما يرويه وهذا بمنطق علماء تاريخ الأديان المعاصرين يساوي الملاحظة المباشرة مع استخدام الإسناد لنقلها، والخبر كالشهادة لا يثبت إلا عن رؤية أو سماع. ومن أمثلة الإسناد في كتاب الأصنام : " فحدث الكلبي عن أبى صالح عن ابن عباس أن إسافا ونائله .. "[١٠]. وترد في معجم البلدان رواية أخرى : " حدثني أبى عن أبى صالح "لأن المؤلف ينقل عن أبيه ". وفي موضع آخر : " وحدثنا رجل من قريش عن أبي عبيدة بن عبدالله ابن أبي عبيدة بن مار ابن ياسر (وكان أعلم الناس بالأوس والخزرج) قال : كانت الأوس والخزرج ومن يأخذ بأخذهم من عرب أهل يثرب وغيرها، فكانوا يحجون فيقفون مع الناس المواقف كلها، ولا يحلقون رؤوسهم.."[١١].

وفي موضع آخر : " حدثنا العنزي أبو علي، قال : حدثنا علي ابن الصباح قال أخبرنا أبو المنذر، قال : حدثني أبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال : كانت العزى شيطانة تأتي ثلاث سمرات ببطن نخلة .." [١٢]. وفي مكان آخر من كتاب الأصنام : " حدثنا الحسن بن عليل قال : حدثنا علي بن الصباح قال : حدثنا أبو المنذر هشام بن محمد قال : أخبرني أبو مسكين عن أبيه قال : لما أقبل امرؤ القيس ابن حجر، يريد الغارة على بني أسد، مر بذي الخلصة فاستقسم عنده ثلاث

مرات.." [١٣]. وكذلك : " حدثنا أبو علي العنزي قال : حدثنا علي بن الصباح قال : أخبرنا أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي قال : أخبرني أبي قال : أول ما عبدت الأصنام أن آدم عليه السلام لما مات جعله بنو شيث بن آدم في مغارة في الجبل الذي أهبط عليه آدم بأرض الهند "[١٤]. وأيضًا حدثنا الحسن بن عليل قال : " حدثنا علي بن الصباح قال : قال لنا أبو المنذر هشام بن محمد : إذا كان معمولاً من خشب أو ذهب أو من فضة على صورة إنسان، فهو صنم، وإذا كان من حجارة، فهو وثن "[١٥]. وفي بعض الأحيان كانت العنعنة، أو سلسلة الإسناد، تنتهي بالرسول عليه الصلاة والسلام كما في المثال التالي : " قال هشام : فحدثنا الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال : قال النبي (عليه السلام) : رفعت لي النار فرأيت عمرًا رجلاً قصيرًا أحمر أزرق يجر قصبه في النار. قلت من هذا ؟ قيل هذا عمرو بن لحي أول من بحر البحيرة ... وغير دين إبراهيم ودعا إلى عبادة الأوثان "[١٦].

ثانيًا : التحمل والأداء : بالإضافة إلى استخدام الكلبي للإسناد في توثيق مادته عن ديانة العرب، نجد أنه استخدم أيضًا مراتب مختلفة من مراتب تلقي العلم،و مراتب الأداء، التي يبين فيها كيف تحمل الخبر الديني، وكيف نقل إليه، وهي أيضًا تحديد مصادر الكتب التي استقى منها مادته الدينية.

ومن مراتب التحمل عند الكلبي السماع، وهو عندما يروي خبرًا دينيًا وصل إليه عن طريق السماع، أي بوسيلة شفهية، أو قراءة من مصدر مكتوب. فمؤرخ الأديان هنا سامع يروي ما سمعه، وطريقة الأداء هنا باستخدام عبارات معينة تدل على السماع مثل " سمعت "، " حدثني "، وها هي بعض أمثلة من كتاب الأصنام : " حدثنا " أبي وغيره ــ وقد أثبت حديثهم جميعًا ــ أن إسماعيل بن إبراهيم صلى الله عليهما لما سكن مكة وولد له بها أولاد كثير حتى ملأوا مكة..."[١٧]. وكذلك :

" واتخذت حيوان يعوق .. ولم أسمع همدان سمت به ولا غيرهما من العرب، ولم أسمع لها ولا لغيرها فيه شعرًا وأظن ذلك لأنهم قربوا من صنعاء واختلطوا بحمير، فدانوا معهم باليهودية أيام تهود ذي نواس، فتهودوا معه[١٨]. وكذلك " وحدثنا رجل من قريش عن أبي عبيدة بن عبدالله ... قال : كانت الأوس والخزرج ..." [١٩]. وكذلك : " وكان لأياد كعبة أخرى بسنداد من أرض بين الكوفة والبصرة .. وقد سمعت أن هذا البيت لم يكن بيت عبادة، إنما كان منزلاً شريفًا ..." [٢٠]. ويرى السماع المعتمد على رؤية في المثال التالي : " قال أبوالمنذر: فحدثني مالك بن حارثة الأجداري أنه رآه، يعني ودا، قال : وكان أبي يبعثني باللبن إليه، فيقول : اسقه الهك، وقال : فأشربه قال : ثم رأيت خالد بن الوليد بعد كسره فجعله جذاذا "[٢١]. وفي مثال آخر : " قال الكلبي : فقلت لمالك بن حارثة : صف لي ودا حتى كأنه أنظر إليه، قال : " كان تمثال رجل كأعظم ما يكون من الرجال.."[٢٢].

ومن مراتب التحمل والأداء عند الكلبي القراءة، وهي على نفس مرتبة السماع عند بعض النقاد، واعتبرها البعض أولى من السماع. وطريقة الأداء باستخدام عبارة " قرأت على فلان "، وهذا نادر عند ابن الكلبي، وإن كانت الصحيفة الأولى من مخطوط كتاب الأصنام تذكر القراءة : " حدثنا أبو الحسن على ابن الصباح بن الفرات الكاتب، قال : قرأت على هشام بن محمد الكلبي في سنة ٢٠١هـ قال : حدثنا أبي وغيره .." [٢٣]. ويستخدم ابن الكلبي أيضًا عبارة "وأنشدني" حين يشير إلى مصدر شعري مثل : " قال أبو المنذر هشام بن محمد : أنشدني الشرقي (هو الشرقي بن القطامي الراوية) في ذلك لسراقة بن مالك بن جعثم المدلجي من بني كنانة : ألم ينهكم عن شتمنا .." [٢٤].

والمرتبة التالية عند الكلبي مرتبة الإجازة، وهي إجازة الرواية عن أحد المصادر كأن يحصل الراوي على إذن من الشخص صاحب الرواية فيرويها عنه

وفي هذا تستخدم عبارات : " أجاز لي "، " أنبأنا " " حدثنا "، " أخبرنا " " خبرنا "، وابن الكلبي يكثر من الإجازة في رواية أخباره الدينية ومن أمثلة هذا : " أخبرنا أبو باسل الطائي عن عمه عنترة بن الأخرس قال : كان لطئ صنم يقال له الفلس.."[٢٥]. وكذلك " وأخبرني أبي قال : كان ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر قومًا صالحين.."[٢٦]. ويستخدم ابن الكلبي أيضًا " بلغنا " و" فيما بلغني " مثل : " وبلغنا أن رسول الله (عليه السلام) قال : " لا تذهب الدنيا حتى تصطك آليات نساء دوس على ذي الخلصة، يعبدونه كما كانوا يعبدونه "[٢٧]. وكذلك : " وكانت لقريش أصنام في جوف الكعبة وحولها وكان أعظمها عندهم هبل وكان فيما بلغني من عقيق أحمر على صورة الإنسان .."[٢٨]. وهناك ضرب من ضروب الإجازة تعرف بالمناولة ومن تعبيراتها المستخدمة " قال "، " أعطاني فلان " و" ناولني "[٢٩]. ويكثر ابن الكلبي من استخدام " قال " و" يقول " وخاصة بالنسبة لمصادره الشعرية مثل " ولها يقول " و" له يقول "، " فقال في ذلك " وأحيانًا " ذكر بعض الرواة "، والعبارة الأخيرة ربما كانت من باب الوجادة، أي أخذ العالم من صحيفة من غير سماع، أو إجازة، أو مناولة.

وهنا يجب أن نلاحظ أن السماع قد فقد قيمته لدى مؤرخ الأديان المعاصر، وذلك نظرًا لعدم الثقة في المصادر الشفهية، والثقة المتزايدة في كل ما هو مكتوب ومدون، وقد انتقلت هذه العدوى إلى مؤرخ الأديان من المؤرخ العام، وإن كنا نشاهد الآن بعض محاولات للعودة إلى المصدر الشفهي، وإلى السماع كوسيلة لجمع المادة العلمية لمؤرخ الأديان، ولتأكيد صحة المعلومات الدينية التي حصل عليها بالنسبة لدين من الأديان، فكثير من علماء الأديان الآن يفضلون الرحلة إلى أهل الأديان التي يدرسونها، والسماع عنهم مباشرة، والدخول معهم في حوار ديني، أو مناقشة ما هم في سبيلهم إلى تدوينه من أخبار دينية، ولاشك أن هذا الاتجاه الجديد

يعــد من تأثير منهج الدراسات الأنثروبولوجية على علم تاريخ الأديان، حيث يلعب مــنهج الملاحظــة المباشــرة دورًا هامًا يكون فيه عالم الأنثروبولوجيا، أو مؤرخ الأديان شاهد عيان للوقائع الدينية، والظواهر التي يدرسها(٣٠). والحقيقة أن ما كان يعتبره مؤرخ الأديان المسلم أضعف مراتب تلقي العلم. وهو أن ينقل عن كتاب أو صحيفة دون اعتماد على سماع، اعتبره المعاصرون من علماء الأديان أولى مراتب التلقــي والأداء، وهم في هذا متأثرون بالمناخ العام السائد الآن في كل الدراسات، حيــث يــتلقى الجميع من الخبر المكتوب، أو من الوثيقة ويشكون في صحة النقل الشــفهي، ويــرمونه أحيانًا بالتشويه والتحريف، ولعل قرب الأوائل من المصادر الأولــى سهل عليهم مهمة السماع والنقل الشفهي حين صعب ذلك على المتأخرين نظــرًا لــبعدهم عن المصادر الأولى. وبهذا زاد اعتمادهم على المصادر المكتوبة، وقل اعتمادهم على الرواية الشفهية.

مصادر الكلبي في دراسة الديانة العربية القديمة

تنوعت مصادر الكلبي، ويمكن تصنيفها بشكل عام إلى مصادر إسلامية، ومصادر غير إسلامية، ومصادره الإسلامية تنحصر في القرآن الكريم، والأحاديث النبوية، والشعر الإسلامي في صدر الإسلام، والأخبار المأخوذة عن رواة مسلمين، أما المصادر غير الإسلامية فتنحصر في الشعر الجاهلي. والأخبار المأخوذة عن رواة من الجاهلية، وهذه المصادر تنقسم أيضًا إلى مصادر مكتوبة ومصادر شفهية.

المصادر الإسلامية :

أولاً : القرآن الكريم :

استفاد الكلبي من القرآن الكريم في الاستدلال على بعض الظواهر الدينية التي سادت الحياة الدينية العربية قبل الإسلام، وكذلك في تفسير بعض ما ورد في المصادر الجاهلية من شعر ونثر. ويمكن القول أنه فسر الشعر والنثر الجاهلي بنصوص قرآنية. فقد فسر مثلاً ظاهرة الشرك في عبادة العرب قبل الإسلام كما ورد في قول نزار إذا ما أهلت : " لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك، إلا شريك هو لك، تملكه وما ملك ". فسر الكلبي هذا النص الجاهلي بالآية القرآنية : " وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون "[٣١]. وفي هذا إشارة إلى نوع من التوحيد الناقص الذي كان سائدًا في منطقة الشرق الأدنى القديم، وربما يعبر عن مرحلة من مراحل تطوره فكرة التوحيد، وهي المرحلة التي اعترف فيها بوجود إله واحد مسيطر على مجموعة من الآلهة الأخرى الأقل سيطرة وربما كان هذا الإله يقابل الإله إيل الكنعاني، وأنو البابلي الأشوري، وقد وردت في القرآن الكريم في قصة النبي إبراهيم إشارة إلى كبير الآلهة[٣٢].

ويستشهد أيضًا على تعدد الآلهة عند العرب بالآية : " أجعل الآلهة إلهًا واحدًا

إن هذا لشئ عجاب "[٣٣]. وفي موضع آخر يستشهد ابن الكلبي بالقرآن الكريم على وجود الأصنام الخمسة ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر : " وقالوا لا تذرن الهتكم ولا تــذرن ودا ولا ســواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا "[٣٤]. وكذلك للاستدلال على مناة واللات والعزى : " ومناة الثالثة الأخرى "[٣٥]، وكذلك " أفرأيتم اللات والعزى ومــناة الثالــثة الأخرى. ألكم الذكر وله الأنثى. تلك إذا قسمة ضيزى. إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وأباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان "[٣٦].

ومــن بين هذه الآيات ما نزل خصيصًا في قوم من العرب، فكان ابن الكلبي يذكــر ما نزل فيهم عند روايته لعبادتهم مثل : " إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم "[٣٧]. والتي استدل بها عند حديثه عن بني مليح من خزاعة، وكانوا يعبدون الجــن. والملاحظــة الجديرة بالذكر هنا هي أن الكلبي لم يتنازل عن موضوعيته العلمــية حــتى فــي استخدامه للمصدر القرآني، فقد كان استخدامه لهذا المصدر اســتخدامًا علمــيًا بحتًا أشبه باستخدام النحاة المسلمين للقرآن الكريم في شواهدهم الــنحوية، ونادرًا ما استخدم آيات القرآن الكريم للرد على عبادة الأصنام أو الدفاع عن وجهة النظر الإسلامية، على الرغم من أن كتاب الأصنام يعود إلى فترة زمنية لم يكن فيها قد تطور بعد علم الأديان بالدرجة التي تسمح بالكتابة التاريخية الدينية العلمية الموضوعية. وهذا يرفع من القيمة العلمية لكتاب الأصنام.

ثانيًا : الحديث :

احــتل الحديــث النبوي وأقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله المركز الثانــي بعــد القــرآن الكــريم في قائمة مصادر ابن الكلبي. وكما كان الحال في اســتخدامه للقــرآن الكــريم، استعان الكلبي بأقوال النبي صلى الله عليه وسلم في الاستشهاد على عبادة الأصنام وظواهرها. وقد خلط ابن الكلبي بين أقوال الرسول صــلى الله علــيه وسلم وأفعاله، وتوسع في استنباط المادة الدينية منها، نظرًا لأنها

المصدر المباشر الذي حدد نهايةِ مرحلة دينية في تاريخ الدين في الجزيرة العربية، وبدايـــة مرحلة جديدة، فكان من الطبيعي أن تكون أقوال الرسول وأعماله مصدرًا غنيًا من مصادر الكتابة التاريخية الدينية للعصر الجاهلي. وكما كان الكلبي ملتزمًا بالموضـــوعية العلمـــية فـــي استخدامه للقرآن الكريم فقد ضرب لنا مثلاً آخر في الاســتدلال بالرسول صلى الله عليه وسلم للإشارة إلى ظاهرة تقديم القرابين للآلهة فقـد ذكـــر فـــي حديثه عن العزى أنها " كانت أعظم الأصنام عند قريش، وكانوا يـــزورونها ويهـــدون لها ويتقربون عندها بالذبح "(٣٨)، ثم يستشهد ابن الكلبي بقول الرسول صلى الله عليه وسلم يدلل به على نوعية العلاقة الرابطة بين الإله وعابديه فـــيقول : " وقـــد بلغـــنا أن رسول الله (عليه السلام) قال : " لا تذهب الدنيا حتى تصطك أليات نساء دوس على ذي الخلصة. يعبدونه كما كانوا يعبدونه "(٣٩).

وبالإضـــافة إلـــى هذا استعان الكلبي بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وأقوالـــه في تحديد النهاية التاريخية لعبادة الأصنام، وهذا بلا شك من صميم عمل مؤرخ الأديان الذي يهتم بتحديد بداية وتطور ونهاية الظاهرة الدينية التي يدرسها، فهـــو يجمـــع بين التاريخ والدين في دراسته(٤٠). وقد حرص الكلبي على ذكر ذلك (انظـــر وصـــف ابن الكلبي لأصنام العرب) مع كل صنم من أصنام العرب. ومن أمثلة ذلك :

١- فـــي العام الثاني من الهجرة خرج الرسول صلى الله عليه وسلم من المدينة وسار من المدينة أربع ليال أو خمس ليال. وبعث عليا إلى مناة فهدمها وأخذ ما كان لها(٤١). وهذا تحديد دقيق لنهاية أحد أصنام العرب العامة.

٢- ظلت اللات موضوع عبادة ثقيف حتى أسلمت، فبعث الرسول صلى الله عليه وسلم المغيرة بن شعبة فهدمها وحرقها بالنار(٤٢).

٣- ظلـــت العزى تعبد إلى أن بعث الرسول صلى الله عليه وسلم خالد ابن الوليد

في عام الفتح قائلاً له : " انطلق إلى شجرة ببطن نخلة فاعضدها " فضربها خالد وفلقها وعضد الشجرة وقتل سادتها ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره فقال : " تلك العزى، ولا عزى بعدها للعرب ! أما أنها لن تعبد بعد اليوم "(٤٣).

٤- في يوم فتح مكة دخل الرسول المسجد " والأصنام منصوبة حول الكعبة فجعل يطعن بسية قوسه في عيونها ووجوهها ويقول " جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا " ثم أمر بها فكفئت على وجوهها ثم أخرجت من المسجد فحرقت "(٤٤).

٥- بعد فتح مكة وإسلام العرب كلف الرسول صلى الله عليه وسلم جرير ابن عبدالله بالتوجه إلى حيث ذي الخلصة الصنم فقتل من سدنته من باهلة مائة رجل ومائتين من بني قحافة وهدم بنيان ذي الخلصة وأضرم فيه النار فأحرق "(٤٥).

٦- بعد إسلام دوس بعث الرسول صلى الله عليه وسلم الطليل ابن عمرو والدوسي فحرق الصنم ذي الكفين(٤٦).

وكل هذه تلميحات تاريخية تحدد نهاية عبادة الصنم، ومن الذي قام بتدميره وكيفية تدميره، وزمن تدميره إلى آخره من المعلومات التاريخية المهمة بالنسبة للديانة العربية القديمة.

ثالثًا : الشعر الإسلامي :

أحد المصادر الرئيسية لأخبار الكلبي الدينية، ومعظمه شعر نظمه بعض أهل الجاهلية ممن دخلوا الإسلام، وفيه نهى عن عبادة الأصنام ودعوة إلى التمسك بالدين الجديد، ومن هذا النهى يمكننا استنباط بعض المظاهر الدينية العربية القديمة

والمفاهيم التي اتصلت بعبادة الأصنام ومن أمثلة ذلك :

١ – قول شداد بن عارض الجشمي حين هدمت اللات وحرقت :

لا تنصروا اللات إن الله مهلكها !	وكـيف نصركم من ليس ينتصر ؟
إن التـي حرقـت بالنار فاشتعلت	ولـم تقـاتل لـدى أحجارها، هدر
إن الرسـول متى ينزل بساحتكم	يظعن، وليس بها من أهلها بشر(٤٧)

ومن هذه الأبيات نستنتج اعتقاد عرب الجاهلية في اللات، وفي نصرتها لمن يعبدها، وقدرتها التي لم يكن يشك فيها إلى أن رآها تشتعل وتحترق دون مقاومة.

٢ – قول خالد بن الوليد في العزى بعد أن دمرها :

يـا عـز كفـرانك لا سـبحانك	انـى رأيـت الله قـد أهـانك(٤٨)

ومن هذا البيت نستدل على التسبيح للاله الصنم كأحد الطقوس الدينية العربية القديمة.

٣ – قول خزاعى بن عبد نهم، وهو من مزينة، بعد أن كسر الصنم نهم :

ذهبـت إلـى نهـم لأذبـح عنده	عتـيرة نسـك، كـالذي كنـت أفعـل
فقلـت لنفسي حين راجعت عقلها	أهـذا الـه أيكـم لـيس يعقـل
أبيـت فدينـي الـيوم دين محمد	الـه السـماء المـاجد المتفضـل(٤٩)

٤ – قول حسان بن ثابت للعزى التي كانت بنخلة :

شـهدت بـإذن الله أن محمـدًا	رسـول الله فوق السموات من علِ
وأن التـي بالسـد من بطن نخلة	ومـن دلنها فل من الخير معزل(٥٠)

وهـنا يشير حسان إلى الاعتقاد في خير الصنم وبركته والذهاب إليه للتبرك به، وهنا يصف حسان العزى كالأرض المجدبة لا خير فيها ولا بركة.

رابعًا : الرواة المسلمون :

ذكـــر الكلبـــي كثيرًا من المادة الدينية المتعلقة بالأصنام والتي رواها الرواة المســـلمون، وقـــد وردت هذه المادة بعد سلسلة الإسناد التي يدون فيها ابن الكلبي أسماء الرواة الذين تلقى عنهم مادة كتابه (انظر الإسناد) ومن أمثلة ذلك :

١ – " حدثنا أبو علي العنزي قال : حدثنا علي بن الصباح قال : أخبرنا أبو المـــنذر عن أبيه عن أبي صالح عن ابن عباس قال : " وكان بنو شيث يأتون جسد آدم في المغارة فيعظمونه ويترحمون عليه، فقال رجل من بني قابيل ابن آدم : " يا بني قابيل : إن لبنى شيث دوارًا يدورون حوله ويعظمونه، وليس لكم شيء، فنحت لهم صنمًا، فكان أول من عملها "(٥١).

٢ – " حدثـــنا الحســـن بن عليل قال : حدثنا علي بن الصباح قال : قال لنا أبوالمنذر هشام بن محمد: إذا كان معمولاً من خشب أو ذهب أو فضة على صورة إنسان فهو صنم، وإذا كان من حجارة فهو وثن "(٥٢).

والأمـــثلة على هذا المصدر متعددة في كتاب الأصنام، وهي كما سبق القول توضح تأثير علوم الحديث على منهجه في رواية الخبر الديني.

المصادر غير الإسلامية :

أولاً : الشـــعر الجاهلـــي : كـــان الشعر الجاهلي أهم مصادر الكلبي على الإطـــلاق وأكـــثرها استخدامًا عنده، وهو بهذا حقق أهم مطلب في الدراسة العلمية للأديـــان، وهـــو الاعتماد على المصادر الأساسية لأهل الأديان وكتاباتهم المقدسة. ولأن العـــرب لـــم يتركوا كتابات مقدسة، ونظرًا لأهمية الشعر في الحياة العربية القديمة، يمكننا القول بأن الشعر كان كتاب العرب المقدس. فهو الوسيلة التي عبروا بهـــا عن معتقداتهم الدينية وأفكارهم. ويظهر هذا في حقيقة أن أغلب ما وصلنا عن

. ديانـــة العرب القدماء وصلنا فيما نظمه العرب من شعر ديني قبل الإسلام[٥٣].وهذا يوضـــح في نفس الوقت ميل اللغة الدينية للعرب القدماء إلى التعبير الشعري، وهذا يضـــعها في اتساق مع اللغة الدينية للساميين القدماء الذين لجأوا إلى الأسطورة في بنائها الشعري للتعبير عن فكرهم الديني.

وتــرد فـــي كتاب الأصنام إشارات عديدة إلى كون الشعر المصدر الأساسي للديانـــة العربـــية القديمـــة، إذ كثـــيرًا ما يذكر الكلبي أنه سمع شعرًا قيل في أحد الأصـــنام، بينما لم يسمع شعرًا قيل في صنم آخر وهكذا. ومن أمثلة ذلك قوله في الصنم سواع " ولم أسمع لهذيل في أشعارها له ذكرًا، إلا شعر رجل من اليمن"[٥٤]. وأيضًا قوله في الصنم يعوق : " ولم أسمع همدان سمت به ولا غيرها من العرب، ولم أسمع لها ولا لغيرها فيه شعرًا "[٥٥]. وقوله في الصنم نسر : " ولم أسمع حمير سمت به أحدًا، ولم أسمع له ذكرًا في أشعارها أحد من العرب "[٥٦]. وكذلك قوله في بيت رئام بصنعاء بعد أن هدم، وتحول أهل تبع واليمن إلى اليهودية : " ومن ثم لم أسمع بذكر رئام ولا نسر في شيء من الأشعار ولا الأسماء. ولم تحفظ العرب من أشعارها إلا ما كان قبيل الإسلام "[٥٧]. وفي نفس الموضع : " قال هشام أبو المنذر: " ولم أسمع في رئام وحده شعرًا وقد سمعت في البقية "[٥٨]. وهكذا يتضح أن الشعر هو وسيلة العربي القديم في التعبير عن فكره الديني، ومن أمثلة ذلك قول نزار إذا مـــا أهلـــت " لبـــيك اللهم لبيك. لبيك لا شريك لك : إلا شريك هو لك. تملكه وما ملـــك"[٥٩]. ومـــن الأمـــثلة الأخرى قول عك إذا ما خرجوا للحج فيقدموا غلامين أســـودين مـــن علمانهم فكانا أمام ركبهم فيقولان : نحن غرابا عك، فتقول عك من بعدهمـــا : عـــك إلـــيك عانية عبادك اليمانية. كيما نحج الثانية[٦٠].ومنه أيضًا قول الشاعر في الصنم ود :

حـــيال ود فانـــا لا يحـــل لـــنا   لهـــو النســـاء، وان الديـــن قد عزما[٦١]

وكذلك قول عبد العز بن وديعة المزني أو غيره من العرب في مناة :

انــي حلفــت يميــن صــدى برة   بمـــناة عـــند محـــل آل الخـــزرج[٦٢]

ومنه أيضًا قول قريش وهي تطوف بالكعبة : " واللات والعزى، ومناة الثالثة الأخرى. فانهن الغرانيق العلى. وان شفاعتهن لترتجى "[٦٣].

ومن هذه الأشعار تلك التي نظمها بعض من تركوا عبادة الأصنام وتألهوا في الجاهلــية، كمـــا يقول ابن الكلبي، أي اعتقدوا في الإله الواحد قبل ظهور الإسلام، ومن هؤلاء زيد بن عمرو بن نفيل الذي قال :

تركت اللات والعزى جميعًا   كذلك يفعــل الجلد الصبــــور

فلا العزى أديــن ولا أبنيتها   ولا صنمي بني عنـــم أزور

ولا هبلا أزور وكان ربا لنا   في الدهر إذ حلمي صغير[٦٤].

ثانيًا : الرواة العرب في الجاهلية : وكما استمد الكلبي بعض مادته وأخباره الدينية مــن الــرواة المسلمين في صدر الإسلام أكثر من اعتماده على الرواة العرب في الجاهلية وأخذ عنهم الكثير من الأخبار الدينية للعرب قبل الإسلام. فيقول ابن الكلبي فـــي أحد أمثلته : " وذكر بعض الرواة أن رضى كان بيتًا لبني ربيعة بن كعب بن سعد بن زيد مناة فهدمه المستوغر "[٦٥].

وفـــي روايـــة أخرى يقول : " وكان رجل من جهينة، يقال له عبدالدار بن حديـــب، قال لقومه : " هلم نبني بيتًا (بأرض من بلادهم يقال لها الحوراء) نضاهي بهـــا الكعبة ونعظمه حتى نستميل به كثيرًا من العرب "[٦٦]. وعن بيت الليس الذي بـــناه أبرهة الأشرم بصنعاء يستمد ابن الكلبي الرواية التالية على لسان أبرهة الذي كتب إلى ملك الحبشة يقول : " إني قد بنيت لك كنيسة، لم يبن مثلها أحد قط. ولست تاركًـــا العـــرب حتى أصرف حجهم عن بيتهم الذي يحجونه إليه " فبلغ ذلك بعض

نسأة الشهور، فبعث رجلين من قومه وأمرهما أن يخرجا حتى يتغوطا فيها. ففعلا، فلمـــا بلغــه ذلـــك غضب وقال : من اجترأ على هذا ؟ فقيل : بعض أهل الكعبة. فغضب وخرج بالفيل والحبشة فكان من أمره ما كان "[٦٧].

منهج كتاب الأصنام في الوصف الديني :

يتـــبع كـــتاب الأصــــنام نســـقًا معينًا في وصف أصنام العرب، ويتكرر هذا الوصـــف بالتقريـــب مع كل صنم مما أعطى منهج الكلبي سمة مميزة بين مناهج علمـــاء تاريخ الأديان المسلمين. فهو عادة ما يتبع الترتيب التالي في وصفه الديني مع بعض الاختلافات :

١- ذكر اسم الصنم.
٢- تاريخ بداية عبادة الصنم.
٣- موقع الصنم أو المكان الذي وجد به وعبد فيه.
٤- ذكر القبائل التي تعبد الصنم.
٥- الطقوس المرتبطة بالصنم والقرابين.
٦- وصف الصنم.
٧- وظيفة الصنم.
٨- المصادر التي يستشهد بها على الصنم وعبادته.
٩- سدنه الصنم أو القائمون على الخدمة الدينية الخاصة به.
١٠- تاريخ نهاية عبادة الصنم.

وربمـــا يكـــون من الصعب تعميم هذا الترتيب على كل الأصنام نظرًا لأن المادة الدينية هي التي تتحكم في هذا الترتيب. فإذا تعذر الحصول على مادة دينية، أو أخـــبار دينـــية تخص أحد هذه العناصر الرئيسية في الوصف الديني، أهمل ابن الكلبـــي هـــذا العنصـــر، وبالتالي لا نجد كل هذه العناصر الوصفية مكتملة مع كل

الأصـــنام، فأحـــيانًا يأتي وصف الصنم كاملاً وأحيانًا ناقصًا حسب الأخبار الدينية المتوفرة. والملاحظ على هذا الوصف الديني أنه يغطي تقريبًا كل ما يتعلق بالصنم وعــبادته وهــو في نفس الوقت وصف تاريخي، أي أنه بالإضافة إلى الأوصاف الدينــية من وصف الصنم وطقوسه، وما يتعلق بخدمته، وذكر وظيفة الصنم الدينية يضـــع ابـــن الكلبي هذا كله في إطار تاريخي مقارن، فهو يذكر بداية عبادة الصنم ونهايـــته، وكثـــيرًا ما يشير إلى عناصر تاريخية أخرى في وصفه كذكر أول من عبده، وأول من خدمه وإلى من انتقلت الخدمة الدينية بعد ذلك.

ولكـــي يتضح هذا الوصف الديني عند الكلبي لابد من إعطاء بعض الأمثلة. فعند الحديث عن مناة يأتي الوصف الديني على النحو التالي :

١ – **الـــتاريخ** : " أقـــدم الأصـــنام العربية "، " كانت قريش وجميع العرب تعظمـــه. فلم يزل على ذلك حتى خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة ســـنة ثمـــان من الهجرة، وهو عام فتح الله عليه فلما سار من المدينة أربع ليال أو خمـــس ليال، بعث عليًا إليها فهدمها وأخذ ما كان لها فأقبل به إلى النبي "(٦٨). في هذين الخبرين يعطينا ابن الكلبي تاريخ الصنم، ويرد الخبر الأول في بداية وصفه، والخبر الثاني في نهاية الوصف الديني للصنم.

٢ – **الموقـــع** : " كان منصوبًا على ساحل البحر من ناحية المشلل بقديد بين المدينة ومكة "(٦٩).

٣ – **القـــبائل التـــي تعبده** : " وكانت العرب جميعًا تعظمه (وتذبح حوله) وكانـــت الأوس والخـــزرج ومن ينزل المدينة ومكة وما قارب المواضع يعظمونه ويذبحـــون له ويهدون له ... ولم يكن أحد أشد إعظاماً له من الأوس والخزرج ..؟ وكانـــت قـــريش وجميع العرب تعظمه "(٧٠). ويبدو من هذا أن مناة كانت تحظى بتقديس كل العرب عامة، وتعظيم الأوس والخزرج خاصة، وكذلك قريش.

٤ - **الطقـوس المرتبطة بالصنم** : " كانت الأوس والخزرج ومن يأخذ من عـرب أهـل يـثرب وغيرها، فكانوا يحجون فيقفون مع الناس المواقف كلها ولا يحلقـون رؤوسـهم. فـإذا فروا أتوه، فحلقوا رؤوسهم عنده وأقاموا عنده لا يرون لحجهـم تمامًـا إلا بذلك "(٧١). ومن هذا الوصف يتضح أن أهم الطقوس المرتبطة بمـناة: حلاقة الرأس، والإقامة عند الصنم، وتتم هذه المراسيم بعد الحج، ووقوف المواقـف، وزيارة الصنم مكملة لمراسم الحج، ولا يتم الحج دونها، ومن الطقوس الأخـرى المرتـبطة بالصنم مناة الذبح له، أي تقديم القرابين المذبوحة والإهداء له "يذبحـون له ويهدون له"(٧٢)، ويتم الذبح حول الصنم ولم يذكر ابن الكلبي متى يتم الذبـح، والمـرجح أن ذلك كان يتم في نهاية المراسم الدينية، ويبدو أن القرابين لم تكـن مقصورة على الذبائح إذ يظهر من وصف ابن الكلبي أن السيوف كانت تقدم هدايـا للصنم، فكان فيما أخذ (عليّ) سيفان كان الحارث بن أبي شمر الغساني ملك غسان أهداهما لها : أحدهما يسمى " مخذما " والآخر " رسوبا "، وهما سيفا الحارث اللـذان ذكـرهما علقمـة في شعره .. "(٧٣). ويذكر الكلبي خبرًا آخر يتعلق بهذين السيفين وهو أن عليا " وجد هذين السيفين في الفلس وهو صنم طئ حيث بعثه النبي صلى الله عليه وسلم فهدمه "(٧٤). ومن الطقوس القولية المرتبطة بالصنم القسم به، ويستشهد ابن الكلبي على ذلك بقول الشاعر :

إني حلفت يمين صدق بـرة   بمناة عند محل آل الخزرج(٧٥).

٥ - **وصف الصنم** : لا يرد في وصف الكلبي لمناة أي شيء يختص بشكل الصنم وأوصافه.

٦ - **وظـيفة الصـنم** : لا يذكـر ابـن الكلبي وظيفة معينة، وفيما يختص بالوصـف والوظيفة ربما تنطبق على مناة الوصف والوظيفة العامة لكل الأصنام، والتـي وردت بالنسبة لبعض الأصنام الأخرى، وقد ورد عن مناة في موضع آخر

مـــن الكتاب أنها مع اللات والعزى يدعون بنات الله " وهن يشفعن إليه " فالشفاعة تذكر هنا كوظيفة للصنم.

٧ – **المصادر** : تنوعت مصادر ابن الكلبي بالنسبة للصنم مناة بين الرواية المدعمة بالإسناد والمعتمد على السماع، والشعر الجاهلي، والقرآن الكريم، وأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم.

٨ – **سدنة الصنم** : لا يذكر ابن الكلبي شيئًا عن هذا.

٩ – **نهايـــة عبادة الصنم** : وهي متضمنة فيما أوردنا في رقم (١) الخاص بتاريخ الصنم.

والوصـــف الديني الخاص بالعزى يشتمل على بعض العناصر التي لم ترد مع وصف مناة ونوردها هنا مختصرة :

١ – **تاريخ الصنم** : " أحدث من اللات ومناة، وذلك أي سمعت العرب سمت بهمـــا قـــبل العزى .." [٧٦]. وبالنسبة لنهاية عبادة الصنم يذكر الكلبي : " فلم تزل العـــزى كذلك حتى بعث الله نبيه صلى الله عليه وسلم فعابها وغيرها من الأصنام، ونهاهم عن عبادتها، ونزل القرآن فيها[٧٧] ثم يعطينا ابن الكلبي رواية خاصة بنهاية العـــزى أقـــوال الرســـول وأفعالـــه حيث بعث بخالد بن الوليد ليقضي عليها فقال الرســـول: " تلك، ولا عزى بعدها للعرب ! أما إنها لن تعبد بعد اليوم "[٧٨]. ويذكر ابن الكلبي أن ظالم بن أسعد كان أول من اتخذ العزى. وعبدالعزى بن كعب أقدم ما سمت به العرب[٧٩].

٢ – **الموقـــع** : " كانت بواد من نخلة الشامية، يقال له حراش، بازاء الغمير عـــن يمين المصعد إلى العراق من مكة. وذلك فوق ذات عرق إلى البستان بتسعة أمـــيال"[٨٠]. وفي مكان آخر : " وكانت قريش قد حمت لها شعبًا من وادي حراض يقال له سقام يضاهون به حرم الكعبة "[٨١].

٣ – **القبائل التي تعبد العزى :** " كانت أعظم الأصنام عند قريش تخصها دون غيرها بالزيارة والهدية. وذلك فيما أظن لقربها منها "[٨٢].

٤ – **الطقوس المرتبطة بالعزى :** الزيارة والإهداء إليها والتقرب عندها بالذبح " وكان لها منحر ينحرون فيه هداياها يقال لها الغبغب "[٨٣].

ومن الطقوس تقسيم لحوم الهدايا فيمن حضرها وكان عندها[٨٤]. ومن الأقوال المرتبطة بالطقوس قول قريش أثناء الطواف بالكعبة : واللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، فانهن الغرانيق العلى. وإن شفاعتهن لترتجى[٨٥]. واعتاد العرب القسم بالعزى.

٥ – **وصف العزى :** يصف الكلبي العزى مستشهدًا بقول للرسول صلى الله عليه وسلم يأمر خالد بن الوليد قائلاً : " انطلق إلى شجرة ببطن نخلة فاعضدها"[٨٦]. وفي رواية يدعمها الإسناد : " كانت العزى شيطانة تأتي ثلاث سمرات ببطن نخلة "، ويرد الوصف التالي بعد أن عضد خالد السمرات الثلاث : "فإذ هو بحبشية نافشة شعرها واضعة يديها على عاتقها، تصرف بأنيابها ... ثم ضربها ففلق رأسها فإذا هي حممة ثم عضد الشجرة "[٨٧].

٦ – **وظيفة العزى :** الوظيفة الرئيسية التي يذكرها الكلبي للعزى هي الشفاعة وهي مبنية على كون العزى إحدى " بنات الله " وهن يشفعن إليه.

٧ – **المصادر :** الرواية المدعمة بالإسناد على السماع، والشعر الجاهلي، والقرآن الكريم، وأقوال الرسول وأفعاله.

٨ – **سدنة الصنم :** " وكان سدنة العزى بنو شيبان بن جابر بن مرة ... من بني سليم، وكان آخر من سدنها منهم وبية (ابن حرمي السلمي) "[٨٨].

٩ – **نهاية عبادة العزى :** وقد ورد هذا في تاريخ الصنم (انظر رقم ١).

نظرية الكلبي في طبيعة الديانة العربية القديمة :

مـــن خـــلال وصف الكلبي لأصنام العرب وصفاتها ووظائفها، يمكن تصور الوضـــع الديني للعرب قبل الإسلام حسب رؤية الكلبي، ويبدو من هذا الوصف أن الجزيـــرة العربـــية عرفـــت أول ما عرفت ديانة التوحيد حيث سكن إسماعيل بن إبراهـــيم (علـــيهما السلام) مكة " وولد له بها أولاد كثير حتى ملأوا مكة ونفوا من كان بها من العماليق "(٨٩).

وبهـــذا تكون البداية التاريخية للتوحيد محدودة بعصر إسماعيل عليه السلام. وبهذا يتفق تصور الكلبي لتاريخ الديانة العربية مع التصور القرآني من ناحية ومع تصـــور بعض مؤرخي الأديان المعاصرين من ناحية أخرى، وفيما يتعلق بالنظرية القائلـــة بأن التوحيد هو الأصل الأول للتدين لا في الجزيرة العربية فحسب. ولكن بالنســـبة للديانات القديمة بشكل عام. فقد اعتبر القرآن الكريم التوحيد ديانة الإنسان مـــنذ آدم عليه السلام، واعتبره الأصل الأول للتدين، فهو دين الفطرة التي فطر الله الـــناس عليها. ثم بدأ ظهور الانحراف على هذا الخط الديني التوحيدي الأمر الذي اســـتدعى إرسال الأنبياء عليهم السلام للتأكيد على رسالة التوحيد، وتخليص الدين ممـــا علق به عبر العصور من وثنية وشرك، وعلى الرغم من أن الجزيرة العربية عرفت عددًا من الأنبياء قبل إسماعيل عليه السلام مثل صالح وهود عليهما السلام إلا أن دراسة الكلبي تخلو من الإشارة إليهما ربما لبعدهما عن مكة التي يركز ابن الكلبي على دراسة تاريخ الأصنام بها.

ويبدأ التحديد التاريخي الفعلي بعهد إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، وعلى كـــل حـــال يعتبر هذا العهد بداية لمرحلة جديدة في تاريخ الدين سواء في الجزيرة العربية حيث بدأ التوحيد، أو بني إسرائيل القدامى حيث يعتبر إبراهيم عليه السلام جـــدًا لبني إسرائيل المكونين أيضًا لمجموعة من الأنبياء حسب التراث الإسلامي، ومن بينهم إسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف والأسباط.

ومــن ناحــية أخــرى تــتفق نظرية الكلبي مع آراء بعض مؤرخي الأديان المعاصرين الذين اهتموا بموضوع الدين، ووصلوا بأبحاثهم إلى نتيجة هامة، وهي أن الشكل الأول للدين هو التوحيد، فقد اعتقد ارنست رينان أن العرب، كالساميين، موحــدون بالطبيعة، وأن ديانتهم القديمة من ديانات التوحيد. قد بنى رأيه هذا على دراسة لغوية مقارنة للمصطلحات الدينية الخاصة بالألوهية عند الساميين، واستنتج مــن التشــابه الواضــح فــي أسماء الآلهة السامية أن الساميين عبدوا جميعًا إلهًا واحدًا(٩٠). ويرى هذا الرأي أيضًا المؤرخ وليم شميدت الذي اعتقد أن ديانة القبائل القديمــة تقــوم علــى أساس الاعتقاد في وجود إله واحد يدعى " الأب الأكبر " أو "القديــم الكــل"، وحدث هذا في مرحلة سابقة على التوحيد المعروف، أطلق عليها شميدت مصطلح Urmonotheismus أي " التوحيد الأول " أو القديم(٩١).

أما عن كيفية انسلاخ العرب القدامى إلى عبادة الأصنام والأوثان وهجرهم للتوحيد، فيعطي الكلبي تحليلاً اجتماعيًا دينيًا لهذه الظاهرة. وهي في مجموعها تفيد فــي فهم الأسباب التي تؤدي إلى إحداث التغيير في الوضع الديني القائم، سواء في الجزيرة أو خارجها فقد أدى الصراع الاجتماعي الاقتصادي بين بني إسماعيل عليه الســلام إلى تصدع وحدتهم الاجتماعية في شكلها القبلي، وانتهى بهم هذا الصراع إلــى التفرق في أنحاء الجزيرة مما أدى بالتالي إلى تصدع وحدتهم الدينية، وبداية ظهــور أشــكال الشرك والوثنية في عبادتهم التي كانت تقوم على التوحيد. وهكذا يشرح الكلبي ظاهرة التعدد في الحياة الدينية العربية القديمة شرحًا اجتماعيًا فيقول : " إن إسماعيل بن إبراهيم (صلى الله عليهما) لما سكن مكة وولد له بها مكة وولد له بهــا أولاد كثــير حتى ملأوا مكة، و نفوا من كان بها من العماليق، ضاقت عليهم مكة، ووقعت بينهم الحروب والعدوات، وأخرج بعضهم بعضا، فتفسحوا إلى البلاد والــتماس المعاش "(٩٢). ثم يربط هذه الأسباب الاجتماعية للصراع والفرقة بظهور

الوثنية فيقول : " وكان الذي سلخ بهم إلى عبادة الأوثان والحجارة أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن إلا احتمل معه حجرًا من حجارة الحرم، تعظيمًا للحرم وصبابة بمكة. فحيثما حلوا، وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة، تيمنًا منهم بها وصبابة بالحرم وحباله، وهم بعد يعظمون الكعبة ومكة، ويحجون ويعتمرون على ارث إبراهيم وإسماعيل (عليهما السلام) "(٩٣).

ووفقًا لهذا الوصف خرج بعض بني إسماعيل عليه السلام من مكة وهم على التوحيد، واحتملوا معهم ما يذكرهم بمكة وحرمها، كما كانوا يفدون على مكة للحج والعمرة(٩٤). ثم يشرح الكلبي التطور الجديد في هذا الوضع الديني بأبعاده الاجتماعية فيصف كيف تم الانتقال من التوحيد إلى الشرك فيقول : " ثم سلخ ذلك بهم إلى أن عبدوا ما استحبوا، ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره، فعبدوا الأوثان، وصاروا إلى ما كانت عليه الأمم من قبلهم. وانتجثوا ما كان يعبد قوم نوح (عليه السلام) منها، على ارث ما بقى فيهم من ذكرها "(٩٥). وهكذا بدأ اختلاط العقيدة العربية القديمة ومزج التوحيد بالشرك، الذي يعتبر في هذه الحالة مرحلة وسط بين التوحد والتعدد. فالشرك اعتراف بوجود الإله الواحد مع إشراك غيره معه. أما التعدد فهو الاعتراف بالعدة في الألوهية مع عدم الاعتراف بإله واحد جامع لصفات ووظائف الإلهة المتعددة، كما هو الحال في الشرك، ويعطي ابن الكلبي وصفًا لهذه الحالة عند حديثه عن عقيدة قبيلة نزار فيقول: " ويوحدونه بالتلبية، ويدخلون معه آلهتهم ويجعلون ملكها بيده "(٩٦). ويشرح هذا الوضع بالآية القرآنية : [وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون]، ويفسر هذه الآية بقوله : " أي ما يوحدونني بمعرفة حقي، إلا جعلوا معي شريكًا من خلقي"(٩٧).

وكما حدث خلط بين التوحيد والشرك من ناحية الفهم النظري المجرد خلط العرب القدامى بين المفهومين فيما يتعلق بالطقوس، وقد كانت طقوس التوحيد سابقة

نظــرًا لقدم التوحيد، فأدخل العربي القديم على الطقوس التوحيدية تغييرات تناسب نظــرته الدينية الجديدة، وفي هذا الخلط بين طقوس التوحيد وطقوس الشرك يقول ابن الكلبي : " وفيهم على ذلك بقايا من عهد إبراهيم وإسماعيل يتنسكون بها : من تعظيم البيت، والطواف به، والحج، والعمرة، والوقوف على عرفة ومزدلفة، وإهداء البدن، والإهلال بالحج والعمرة، مع إدخالهم فيه ما ليس منه "(٩٨). ومن أمثلة إدخال ما ليس منه ما تفعله عك إذا ما لبت أثناء الحج قدمت غلامين أسودين من غلمانهم فكانا أمام ركب حجاجهم " فيقولان : نحن غراب عك فتقول عك من بعدهما : عك إلــيك عانــية من عبادك اليمانية، كيما نحج الثانية "(٩٩). ويلاحظ هنا أن ما أدخل على الطقوس المرتبطة بالحج اشتمل على الأقوال والأفعال المكونة لأي طقس من الطقوس، فهناك إضافات طقوسية قولية تختص بما يقوله الحاج ويتفوه به من ألفاظ أثناء حجه، وهناك بطبيعة الحال الإضافات الطقوسية الفعلية أو العملية، أي المتعلقة بمــا يقوم به الحاج من أفعال وحركات أثناء الحج، ومن ألوان التغيير التي طرأت علــى طقوس الحج ما كانت تفعله ربيعة إذا ما حجت " فقضت المناسك ووقفت في المواقف نفرت في النفر الأول ولم تقم إلى آخر التشريق "(١٠٠).

ويــبدو من هذا أن طقوس الحج القولية والفعلية قد طرأ عليها التغيير بعد أن كانت موحدة بين كل القبائل، فأصبحت كل قبيلة تدخل عليها ما تراه مناسبًا لها. مما صــبغ الطقــوس، وبالتالــي الديانة، بالطابع القبلي، وجعلها أكثر ارتباطًا بالقبيلة والعشيرة بعد أن كانت طقوسًا مشتركة وموحدة بين كل القبائل.

وإلى جانب هذا التحليل الاجتماعي الديني لظهور عبادة الأصنام، يهتم الكلبي أيضًا بالجانب التاريخي في دراسته، فيعطي وصفًا للنشأة التاريخية لعبادة الأصنام وللتطور التاريخي الذي مرت به عملية الانتقال التدريجي من التوحيد إلى الشرك، وإذا كــان فــي تحليله الاجتماعي يجعل عصر إبراهيم وإسماعيل بدايته التاريخية

نجده في وصفه التاريخي يعود بالديانة العربية القديمة إلى زمن آدم عليه السلام، ولا نعتقد أن هناك تناقضًا من جانب الكلبي في هذا، فهو حين يتحدث عن الديانة العربية القديمة في مكة بالذات يجعل البداية عصر إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام، ففي هذا العصر بدأ استقرار الإسماعيليين في مكة وبدأ أيضًا الصراع الاجتماعي الاقتصادي بين بني إسماعيل وبينهم وبين جيرانهم من غير الإسماعيليين، وقد أدى تشتت الإسماعيليين إلى تشتت مشابه في ديانتهم أدى بهم في النهاية إلى الشرك، وحين يتحدث الكلبي عن البداية التاريخية لعبادة الأصنام بشكل عام فهو يعود إلى عصر آدم عليه السلام.

وعن هذا التطور الديني التاريخي العالم للبشرية يقول ابن الكلبي : " أول ما عبدت الأصنام أن آدم عليه السلام لما مات، جعله بنو شيث بن آدم في مغارة في الجبل الذي أهبط عليه آدم بأرض الهند ... وكان بنو شيث يأتون جسد آدم في المغارة فيعظمونه ويترحمون عليه، فقال رجل من بني قابيل بن آدم : " يا بني قابيل (إن لبني شيث دوارًا يدورون حوله ويعظمونه، وليس لكم شيء، فنحت لهم صنمًا، فكان أول من عملها "(١٠١). ويعطي مثلاً آخر عن الكيفية التي تم بها ظهور الأصنام وعما يمكن تسميته بعبادة الأجداد عند العرب فيقول : " كان ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر قومًا صالحين، ماتوا في شهر. فجزع عليهم ذوو أقاربهم، فقال رجل من بني قابيل : " يا قوم هل لكم أن أعمل لكم خمسة أصنام على صورهم، غير أني لا أقدر أن أجعل فيها أرواحًا ؟ قالوا : نعم ! فنحت لهم خمسة أصنام على صورهم ونصبها لهم، فكان الرجل يأتي أخاه وعمه وابن عمه فيعظمه ويسعى حوله حتى ذهب ذلك القرن الأول، وعملت على عهد يردي ابن مهلايل بن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم "(١٠٢).

ثم يأتي التطور التالي بعد فترة من التاريخ، تأتي الأجيال التالية، فيشتد

تعظـيمها لهذه الأصنام وسرعان ما تصبح موضع عبادتهم وتقديسهم بعد أن كانت مجـرد أصـنام صـنعت على صور أجدادهم ليتذكرونهم بها. ويروي الكلبي هذا التطور على النحو التالي : " ثم جاء قرن فعظموهم أشد من تعظيم القرن الأول، ثم جـاء مـن بعدهـم القـرن الثالث فقالوا : ما عظم أولونا هؤلاء، إلا وهم يرجون شفاعتهم عند الله فعبدوهم، وعظم أمرهم واشتد كفرهم فبعث الله إليهم إدريس عليه السلام نبيًا .. ولم يزل أمرهم يشتد .. حتى أدرك نوح .. فبعثه الله نبيا .. "(١٠٣).

وهكذا يجمع الكلبي في دراسته للديانة العربية القديمة بين التحليل الاجتماعي والوصـف التاريخـي الديني في إطار مقارن، ويتفق وصف الكلبي لطبيعة الديانة العربية القديمة مع ما أقره الباحثون في تاريخ الديانة السامية القديمة، فبعد أن ابتعد القوم عن التوحيد بدأت ديانتهم تتأثر بالبيئة التي تفرقوا إليها، وتتطور في اتساق تام مع البيئة الطبيعية وتغيرها، وبدأت الديانة العربية القديمة تأخذ شكل الديانة الطبيعية حيـث استمد الإنسان فكره الديني وآلهته ومقدساته من العناصر المكونة للطبيعة. وإلـى جانـب هـذه الصفة الطبيعية، بدأت الديانة تكتسب صفة أخرى هامة، هي القومـية حيـث ارتبطـت العشـائر والقـبائل بآلهتها المحلية، وتحولت العصبية الاجتماعـية في شكلها القبلي إلى عصبية دينية ربطت بين القبيلة وآلهتها في رباط دمـوي وثيق. ومن أمثلة ذلك استشهاد الكلبي بحديث نبوي يوضح علاقة العشائر بآلهتها : " لا تذهب الدنيا حتى تصطك أليات نساء دوس على ذي الخلصة، يعبدونه كما كانوا يعبدونه ".

ويتضح أيضًا من دراسة الكلبي أن الديانة العربية القديمة قد احتفظ بكثير من مظاهـر الديانـة السـامية القديمـة والمشتركة عامة بين الساميين، ومن بين هذه المظاهـر الاعتقاد في آلهة محلية طبيعية مستمدة من البيئة، كما أن هذه الآلهة لم تكن لها أماكن ثابتة تعبد فيها في معظم الأحوال، وكثيرًا ما كانت الآلهة ترحل مع

القبائل في تجوالها، بل ومع الأفراد أيضًا في أسفارهم : " فكان الرجل، إذا سافر فنزل منزلاً، أخذ أربعة أحجار فنظر إلى أحسنها فاتخذه ربًا وجعل ثلاث أثافي لقدره، وإذا ارتحل تركه، فإذا نزل منزلاً آخر، فعل مثل ذلك "(١٠٤). ويدل هذا المثل أيضًا على أن الآلهة المستقرة ذات الهيكل أو المذبح القائم على بقعة معينة من الأرض ... كانت لها ما يشبه الرموز من أحجار وغيرها تحمل أثناء الرحلة، وتنصب في مكان ما على طريق أسفارهم للطواف حولها، بل لقد احتلت نماذج الأصنام مكانها داخل البيوت المستقرة لعبادتها والتبرك بها، ويعطي الكلبي مثالاً على ذلك بقوله : " وكان لأهل كل دار من مكة صنم في دارهم يعبدونه، فإذا أراد أحدهم السفر كان آخر ما يصنع في منزله أن يتمسح به، وإذا قدم من سفره، كان أول ما يصنع إذا دخل منزله أن يتمسح به أيضًا "(١٠٥).

أما الظاهرة العامة المحددة لطبيعة الديانة العربية القديمة فهي أن ظروف البيئة العربية الصحراوية وظروف الحياة العربية القديمة لم تسمح بإقامة نظام ديني معقد، فقد ظلت الحياة الدينية بعيدة عن التعقيد والصرامة في طقوسها ومظاهرها الخارجية، وبطبيعة الحال كلما اقتربنا من أطراف الصحراء صادفنا أوضاعًا دينية أكثر تطورًا، مثل اليهودية والمسيحية، أما في الداخل فقد احتفظت الديانة بطابعها القديم حتى ظهور الإسلام، ولم تعرف الصحراء الحياة الدينية المنظمة المعقدة مثلما عرفتها بقية شعوب الشرق الأدنى القديم كالبابليين والآشوريين والعبريين والمصريين والفرس، كما أنها لم تصل إلى تلك الدرجة من التطور والتنظيم التي كانت عليها ديانة العرب في جنوب شبه الجزيرة العربية، ولهذا فإن دراسة الأوضاع الدينية في الجزيرة العربية قبل الإسلام تفيد كثيرًا في التعرف على الوضع الديني السامي القديم وفي معرفة الأسس الدينية التي قام عليها التراث الديني السامي المشترك بين كل الشعوب السامية.

الحواشي :

(١) محمد بن عبدالكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني : الملل والنحل، تقديم وإعداد . عبداللطيف محمد العبد، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧م، ص٥٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص٥٨٣.

(٣) رسائل أخوان الصفاء وخلان الوفاء، المجلد الرابع، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٧م، ص١٦.

(٤) انظر في ذلك : د. محمد عبدالله دراز : الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار العلم، الكويت، ١٩٧٠م؛ د. إسماعيل راجي الفاروقي : في تاريخ الأديان، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد ٢١، ج١، ١٩٥٩م، وكذلك المجلد ٢٥، ج١، ١٩٦٣م.

- M. Eliade, Patterns in Comparative Religion, World Puh Co., New York, ١٩٧٢.
- R. Pettazzoni, Essays on the History of Religions, Leiden, Brill, ١٩٦٧.
- W.C. Smith, " Comparative Religion : Whither and Why " in, the History of Religions, Essays in Methodology, Chicago, ١٩٧٠.
- J. Wach, The Comparative Study of Religions Columbia Univ. Press, N.Y., ١٩٦٩.
- M. Yinger, The Scientific Study of Religions, N.Y., ١٩٧١.

(٥)M. Eliade, Patterns in Comparative Religion, p. XIII.

(٦)Gustavd E. Vom Grunebaum. Medieval Islam, a Study in Cultural Orientation, ٢nd edition The Univ.of Chicago press, ١٩٥٣, pp. ٣٣٦-٣٣٧.

(٧) هـو أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب بن بشر الكلبي المتوفى ٢٠٤هـ، وكنيته أبو المنذر، وشهرته ابن الكلبي، انظر ترجمته الكاملة في التصدير الذي قدم به الأستاذ أحمد زكي تحقيقه لكتاب الأصنام لابن الكلبي عن نسخة مصورة عـن طـبعة دار الكتـب، سنة ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م، نشر الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة، وهي النسخة التي اعتمدنا عليها في هذه الدراسة.

(٨) الأستاذ أحمد زكي، مقدمة كتاب الأصنام، ص١٢.

(٩) مقدمـة كتاب الأصنام، ص١٤، نقلاً عن انساب السمعاني، تحقيق مرجليوث، لندن، ١٩١٢، ص٤٧٨٦.

(١٠) كتاب الأصنام، ص٩.

(١١) كتاب الأصنام، ص١٤.

(١٢) كتاب الأصنام، ص٢٥.

(١٣) كتاب الأصنام، ص٤٧

(١٤) كتاب الأصنام، ص٥٠.

(١٥) كتاب الأصنام، ص٥٣.

(١٦) كتاب الأصنام، ص٥٨.

(١٧) كتاب الأصنام، ص٦.

(١٨) كتاب الأصنام، ص١٥.

(١٩) كتاب الأصنام، ص١٤.

(٢٠) كتاب الأصنام، ص٤٥.

(٢١) كتاب الأصنام، ص٥٥.

(٢٢) كتاب الأصنام، ص٥٦.

(٢٣) كتاب الأصنام، ص٥.

(٢٤) كتاب الأصنام، ص٤٩-٥٠.

(٢٥) كتاب الأصنام، ص٥٩.

(٢٦) كتاب الأصنام، ص٥١.

(٢٧) كتاب الأصنام، ص٣٦.

(٢٨) كتاب الأصنام، ص٣٦.

(٢٩) د. عثمان موافي، منهج النقد التاريخي عند المسلمين والمنهج الأوربي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ص٧٣.

(٣٠)W.C. Smith, On the " Comparative Study of Religion " in Ways of Understanding Religion, edited by W. H Capps, The Macmillan Co., N.Y., ١٩٧٢, p. ١٩٧-١٩٨.

(٣١) كتاب الأصنام، ص٧

(٣٢) سورة الأنبياء، ٦٢، وانظر :

W.H. Watt, " Belief in a " High God " in Pre-Islamic Mecca ", in Journal of Semitic Studies, Vol. XVI, No. ١. ١٩٧٠, p. ٣٥, ٤٠

وانظر :

J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums Berlin, ١٩٢٧, pp. ٢١٧-٢٢٤.

جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج٦، دار العم للملايين، بيروت، ١٩٧٠، ص١١٨-١١٩.

(٣٣) كتاب الأصنام، ص٣٣.

(٣٤) سورة نوح، ٢١، وانظر كتاب الأصنام، ص٢٧.

(٣٥) سورة النجم، ١٩، وانظر كتاب الأصنام، ص١٤.

(٣٦) سورة النجم، ١٩-٢٠، وانظر كتاب الأصنام، ص١٩.

(٣٧) كتاب الأصنام، ص٣٤، ومثال آخر على ذلك، ص٤٤.

(٣٨) كتاب الأصنام، ص١٨.

(٣٩) كتاب الأصنام، ص٣٦.

(٤٠) M. Eliade, The History of Religions as a branch of Knowledge, in, the Sacred and the Profane, p. ٢١٦.

(٤١) كتاب الأصنام، ص١٥.

(٤٢) كتاب الأصنام، ص١٧

(٤٣) كتاب الأصنام، ص٢٦.

(٤٤) كتاب الأصنام، ص٣١.

(٤٥) كتاب الأصنام، ص٣٦.

(٤٦) كتاب الأصنام، ص٣٧.

(٤٧) كتاب الأصنام، ص١٧.

(٤٨) كتاب الأصنام، ص٢٦.

(٤٩) كتاب الأصنام، ص٣٩.

(٥٠) كتاب الأصنام، ص٤٤.

(٥١) كتاب الأصنام، ص٥١.

(٥٢) كتاب الأصنام، ص٥٣.

(٥٣) د. أحمد محمد الحوفي : الحياة العربية من الشعر الجاهلي، الطبعة الخامسة، دار نهضـــة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٧٢م، ص٣٧٢-٣٧٨؛ د. شوقي

ضيف : العصر الجاهلي، الطبعة السابعة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ١٧١.

(٥٤) كتاب الأصنام، ص١٠.

(٥٥) كتاب الأصنام، ص١٠.

(٥٦) كتاب الأصنام، ص١١

(٥٧) كتاب الأصنام، ص١٢.

(٥٨) كتاب الأصنام، ص١٣.

(٥٩) كتاب الأصنام، ص٧.

(٦٠) كتاب الأصنام، ص٧.

(٦١) كتاب الأصنام، ص١٠.

(٦٢) كتاب الأصنام، ص١٤.

(٦٣) كتاب الأصنام، ص١٩.

(٦٤) كتاب الأصنام، ص٢٢.

(٦٥) كتاب الأصنام، ص٣٠.

(٦٦) كتاب الأصنام، ص٤٥.

(٦٧) كتاب الأصنام، ص٤٦-٤٧.

(٦٨) كتاب الأصنام، ص١٥.

(٦٩) كتاب الأصنام، ص١٢.

(٧٠) كتاب الأصنام، ص١٣-١٥.

(٧١) كتاب الأصنام، ص١٤.

(٧٢) كتاب الأصنام، ص١٣.

(٧٣) كتاب الأصنام، ص١٥.

(٧٤) كتاب الأصنام، ص١٥.

(٧٥) كتاب الأصنام، ص١٤.

(٧٦) كتاب الأصنام، ص١٧.

(٧٧) كتاب الأصنام، ص٢٣.

(٧٨) كتاب الأصنام، ص٢٦.

(٧٩) كتاب الأصنام، ص١٨.

(٨٠) كتاب الأصنام، ص١٨.

(٨١) كتاب الأصنام، ص١٩.

(٨٢) كتاب الأصنام، ص١٨، ٢٧.

(٨٣) كتاب الأصنام، ص٢٠.

(٨٤) كتاب الأصنام، ص٢٠.

(٨٥) كتاب الأصنام، ص١٩.

(٨٦) كتاب الأصنام، ص٢٤.

(٨٧) كتاب الأصنام، ص٢٥.

(٨٨) كتاب الأصنام، ص٢٢.

(٨٩) كتاب الأصنام، ص٦.

(٩٠) E. Renan, Histoire Generale et Systeme Compare des Langues Semitiques, Paris ١٨٥٥, Vol., I.P.١; James A. Montgomery, Arabia and Bible, Ktav Publishing House, New York, ١٩٦٩, pp. ١٨٤-١٨٨.

وانظـــر أيضًـــا : جـــواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء السادس، ص٣٤ وما بعدها.

(٩١) W. Sehmidt, Der Ursprung der Gottesidee, ١٩١٢

وانظر : جواد علي، المرجع السابق، ص٣٦.

(٩٢) كتاب الأصنام، ص٦.

(٩٣) كتاب الأصنام، ص٦، وفي مكان آخر يقول الكلبي : " واشتهرت العرب في عبادة الأصنام، فمنهم من اتخذ بيتًا، ومنهم من اتخذ صنمًا، ومن لم يقدر عليه ولا على بناء بيت، نصب حجرًا أمام الحرم وأمام غيره، مما استحسن، ثم طاف به كطوافه بالبيت، وسموها الأنصاب"، ص٣٣.

(٩٤) يقول ابن الكلبي : " فكان الرجل إذا سافر فنزل منزلاً، أخذ أربعة أحجار فنظر إلى أحسنها فاتخذه ربا ..، فكانوا ينحرون ويذبحون عند كلها ويتقربون إليها، وهم على ذلك عارفون بفضل الكعبة عليها : يحجونها ويعتمرون إليها "، ص٣٣.

(٩٥) كتاب الأصنام، ص٦.

(٩٦) كتاب الأصنام، ص٧.

(٩٧) كتاب الأصنام، ص٧.

(٩٨) كتاب الأصنام، ص٧.

(٩٩) كتاب الأصنام، ص٧.

(١٠٠) كتاب الأصنام، ص٧.

(١٠١) كتاب الأصنام، ص٥٠-٥١.

(١٠٢)كتاب الأصنام، ص٥١-٥٢؛ انظر في ذلك أيضًا :

Ignaz Goldziher, " Muruwwa and Din " in his, Muslim Studies Vol., I., translated from the German by C.R. Barber and S.M. Stern. Allen & Unwin, London, ١٩٦٧, p. ١٣.

(١٠٣) كتاب الأصنام، ص٥٢-٥٣.

(١٠٤)كتاب الأصنام، ص٣٣.

(١٠٥)كتاب الأصنام، ص٣٢.

الباب الثاني

التفكير التاريخي والحضاري

عند شعوب بلاد النهرين وأثره على الأدب والفن

الفصل الأول

الرؤية التاريخية والحضارية في بلاد النهرين

الرؤية التاريخية والحضارية

في بلاد النهرين

مقدمة :

يلاحظ الدارس لفكرة التاريخ عند الشعوب السامية القديمة تناقضاً ظاهراً بين الاهتمام الكبير الذى توليه هذه الشعوب للتاريخ من ناحية وبين الإهمال الواضح والتغاضى المقصود الذى يصل إلى حد نكران التاريخ فى التفكير الدينى السامى من ناحية أخرى. ويحتاج الأمر إلى التوفيق بين هاتين النظريتين المتضادتين فى الفهم السامى للتاريخ إذا أردنا الوصول إلى رؤية شاملة فى هذا الموضوع .

وبادئ ذى بدء يجب الإشارة إلى أن الاتجاه الرافض للتاريخ يظهر بوضوح فى الطقوس والشعائر الدينية، وهو اتجاه يشترك فيه الساميون مع بقية شعوب العالم القديم كما تبرهن على هذا الدراسة المقارنة لديانات هذه الشعوب . فقد لاحظ علماء تاريخ الأديان المتخصصون فى الديانات البدائية وديانات ما قبل التاريخ، أن هناك اتفاقاً بين هذه الديانات على إنكار فكرة الزمان بمعناها التاريخى المعروف لنا. وهذا لا يعنى أن هذه الشعوب القديمة لم تكن تملك حساً تاريخياً، ولكنه يعنى فى المقام الأول أن هناك اتجاهاً، أو ميلاً لدى هذه الشعوب إلى إهمال العوامل التاريخية، وعدم الاعتراف بالتطور الزمنى . كما أن هناك رغبة جامحة فى العودة بالإنسان إلى الزمان الأول القديم، وحنيناً إلى ما يسميه علماء تاريخ الأديان بالزمن الأسطورى، حيث يفقد التاريخ قيمته، فالعودة إلى الزمان الأول حيث بداية الأشياء تستلزم رفض الزمن المحدود، ورفض العصور التاريخية وأقسامها المتفق عليها .

ويعبر هـ فرانكفورت عن هذا الاعتقاد لدى الشعوب القديمة بقوله : " والفكرة الميثوبية (الأسطورية) عن "الزمان" كاختها عن "المكان"، كيفية ومجسمة، لا كمية ومجردة . أن الفكر الميثوبى (الأسطورى) لا يعرف الزمان كبقاء متساوق، أو كتعاقب لحظات متماثلة الكيفية . فالإنسان الأول لم يعرف فكرة الزمن التى تشكل إطار التاريخ لنا . أنه لم يستخلص فكرة مجردة عن الزمان من تجربته للزمن ".(١)

هذا الإحساس الخاص بالزمان والمكان لم تكن اللغة التاريخية لتقدر على التعبير عما يحمله من معان لا تخضع للتحديد التاريخى . ومن هنا لجأ الإنسان القديم إلى الأسطورة لأنها مثل تجربته لا تخضع للتجريد، ولا تعرف الحدود اللغوية أو الأطر الأدبية التى اعتدنا على رسمها لوسائلنا فى التعبير . وبمعنى آخر كان المضمون التاريخى للأسطورة قليل الأهمية، بل لم يكن مدركاً على الإطلاق من جانب الإنسان القديم . وربما تشرح كلمات س. هـ هوك ما نقصده بهذا حيث يقول فى حديثه عن الأسطورة الطقوسية : " يجب أن نفهم أنه فى مجتمع كونت فيه الطقوس جزءاً أساسياً فى حياة المجتمع لم تكن الحقيقة التاريخية للقصة التى تتضمنها الأسطورة بذات أهمية . فوظيفة التاريخ الكشف عن وتسجيل سلوك المجتمعات فى الماضى على قدر الإمكان من الدقة بمعنى كشف واعطاء نوع معين من المعرفة . فوظيفة الأسطورة ليست المعرفة ولكن الفعل، الفعل الضرورى لوجود المجتمع . لقد وجدت الإنسانية فى الماضى لفترات طويلة من الزمن دون الإحساس بالحاجة إلى التاريخ، وقبل ظهور الأشكال الأولى للتدوين التاريخى كان للأسطورة وظيفة حيوية فى حياة المجتمع . كجزء أساسى من الطقوس ساعدت على ضمان تلك الأحوال التى قامت عليها حياة المجتمع . (٢)

وهكذا اتجه الشعور السامى القديم إلى رفض الزمان المحدود الذى يعيشه، وأنكر التاريخ المستقل الذى لا تدير حركته نماذج أولية، تتعدى الحدود التاريخية الإنسانية الوضع إلى تاريخ أولى كامل مقدس، دنسته الإنسانية فيما بعد بابتعادها عن نماذجه القديمة الأولى، محاولة خلق نماذج جديدة مستقلة، فخرجت بالزمان من طبيعته المقدسة، وأضفت عليه صفات عادية غير مقدسة . وأصبح هذا ما يفرق بين التاريخ الإلهى المقدس والتاريخ الإنسانى غير المقدس.

ولكى تتضح الصورة يعتقد الإنسان السامى القديم أن التاريخ قد اكتمل فى الزمان القديم، وأخذ شكله النموذجى منذ ذلك الحين، أو منذ تلك اللحظة الأسطورية . وعلى الإنسان أن يتبع هذا النموذج لأنه من صنع الآلهة . والمثال الأول للخلق قد وضعته الآلهة كنموذج للبشر، والأنشطة الإنسانية المعتادة لها نماذج أولية فعلتها الآلهة، وأصبحت بعد ذلك فعلاً إنسانياً يحاول فيه الإنسان تقليد الآلهة، وتكرار عملها الأول . وطبقاً لهذا المفهوم يمكن القول بأن الأنشطة الإنسانية التى يمارسها الإنسان كانت فى الأصل طقوساً . وهى كذلك لأن الآلهة فعلتها، وطلبت من البشرية تقليدها وتكرارها، فأصبحت طقوساً يؤديها الإنسان تمجيداً للآلهة، وتكراراً لفعلها المقدس . وقد تحولت هذه الطقوس فيما بعد إلى أنشطة إنسانية عادية بابتعادها عن مصدرها الأول .

وفى منطقة ما بين النهرين، اعتمد التفكير التاريخى على هذا الأساس السابق فالأنشطة الإنسانية المتصلة بالسلم والحرب – والتى هى فى مجموعها مكونة للتاريخ الإنسانى – أنشطة مكرسة للآلهة، وتتم بإرادة الآلهة، وهذا يشمل الأنشطة المرتبطة بالعقيدة من طقوس وشعائر دينية، كما يشمل الأنشطة الأخرى التى اعتقد إنسان ما بين النهرين أنها أنشطة دينية رغم أن أهدافها الظاهرة قد تكون اقتصادية، أو اجتماعية، أو غير ذلك . وهذه الأخيرة أنشطة دينية لأن الآلهة قدرتها وفعلتها

فى البداية، فاكتسبت هذا المعنى الدينى . ولم تعرف هذه الأنشطة، دينية كانت أو غير دينية، أى تطور أو تطوير فى شكلها ومضمونها، فهى وفقاً لهذا الفهم لا تحتاج إلى تطوير، لأنها كاملة منذ أن فعلتها الآلهة . أما بالنسبة للإنسان فعليه أن يحاول قدر امكانه تقليد الفعل الإلهى، ويقترن نجاحه أو فشله بمدى قربه أو ابتعاده عن المثال الذى وضعته الآلهة . ومع هذا الفهم التاريخى يصعب تصور أى تطور تاريخى أو حضارى مرت به الإنسانية . فالتطور أو التحضر ليس نتيجة لمحاولات الإنسان تحسين أوضاعه المختلفة باستخدامه للعقل، ولكن الحضارة عبارة عن هبة منحتها الآلهة للإنسانية عند بداية الخلق، وهى حضارة كاملة لا تحتاج إلى تعديل أو تحسين [٣]. وعلى الإنسان، مهما تقدم به التاريخ المحدود، أن يعود إلى هذا النموذج الحضارى ويقلده ويكرره تقديساً للآلهة التى خلقته .

مؤرخ ما بين النهرين بين الأسطورة والتاريخ :

ويتأثر مؤرخ ما بين النهرين بهذه النظرة، ويضعها نصب عينيه حين يؤرخ لبلاده وحضارتها، فهذه البلاد، وتلك الحضارة قد خلقتها الآلهة، وجعلتها فى صورة متكاملة ناضجة . وهكذا خلقت سومر فى شكل عمل إلهى كامل بطبيعته لا يقبل التغيير، وهى على ما هى منذ القدم، وهى ما ستكون عليه فى المستقبل، لا تغيير ولا تبديل، لأن فعل الآلهة فعل كامل. لا يزاد عليه شئ، ولا ينقص منه شئ، ويستبعد مؤرخ ما بين النهرين أن تكون سومر قد مرت بأى تطورات تاريخية غيرت من شكلها الذى كانت عليه حين خلقتها الآلهة [٤]. وبمعنى آخر سومر ليس لها تاريخ فى نظر هذا المؤرخ القديم، وحضارتها مزدهرة هكذا منذ خلقتها الآلهة، فهى أيضاً حضارة ليس لها تاريخ . ويعلل صموئيل كريمر عالم السومريات الشهير هذا الاتجاه الرافض للتاريخ لدى السومريين ومن بعدهم البابليين والآشوريين بقوله :

" إن المثقفين ورجال الأدب السومرين لم يملكوا القدرة على التحديد والتعميم، أو سبل الفهم التطورى، فيما يتعلق بتقييم التاريخ وتفسيره. ولأنهم ارتبطوا بوجهة النظر إلى الكون السائدة فى أيامهم وقبلوا حقيقة أن الظواهر الحضارية والأحداث التاريخية تأتى كاملة الصنع على المسرح العالمى لأنها قدرت وصنعت من قبل الآلهة الجبارة – فمن المرجح أنه لم يطرأ على فكرة أعظم المثقفين والمفكرين من حكماء سومر أن بلاد سومر كانت فى يوم من الأيام أرضاً موحشة مليئة بالمستنقعات، وليس بها إلا أماكن قليلة قابلة للاستيطان، وأنها لم تتحول بالتدريج إلى مجتمع آهل بالسكان، مزدهر ومعقد، إلا بعد أجيال من الصراع والكفاح الناجمين عن الإرادة والتصميم البشرى، والخطط الإنسانية، والتجارب والاختراعات، والاكتشافات. إن المثقف السومرى الذى اتخذ عقلياً هذا الموقف العقيم الجامد من التاريخ الإنسانى لم يستطع فى أحسن أحواله إلا أن يكون جامعاً للوثائق، ومصنفاً للأحداث أكثر منه مفسراً وشارحاً للحقائق التاريخية ".(٥)

ويظهر هذا بشكل واضح فى الكتابات المتأخرة التى تتحدث عن دمار المدن السومرية . فهذه المؤلفات لا تعطى اعتباراً للعوامل التاريخية، والأسباب التى أدت إلى دمار هذه المدن . ومن هنا فهى لا تعطى تاريخاً لهزيمة سومر ومحنتها، ولكنها ترثى سقوط هذه المدن وتبكى عليها فى إطار أدبى بعيد عن التاريخ السياسى(٦). وكثيراً ما نجد أن الأحداث المعروفة لدينا عن تاريخ منطقة ما بين النهرين يعللها مؤرخ ما بين النهرين بعلل دينية، تبعدها عن مسبباتها الإنسانية، وتحولها فى مجموعها إلى تاريخ دينى لا يعترف بالدور الإنسانى فى حركة التاريخ. ولنأخذ مثالاً على ذلك بسقوط مدينة أور فى يد قوات العيلاميين . هذا الحدث بما له من أسباب تاريخية من فعل الإنسان يصفه الأدب السومرى على النحو التالى :

دعا أنليل العاصفة

والشعب ينوح ...

ودعا رياحاً شريرة

والشعب ينوح

وعهد بها إلى كنجالودا، رأى العواصف

ودعا العاصفة التى ستفنى الأرض

والشعب ينوح

ودعا رياحاً مدمرة

والشعب ينوح ...

ودعا زوبعة السماء

والشعب ينوح

الزوبعة العمياء الصارخة عبر السموات

والشعب ينوح

والإعصار الظالم المنقض كالطوفان

على مراكب المدينة ليلتهمها

هذه كلها حشدها عند قاعدة السماء

والشعب ينوح ...

والعاصفة التى أمر بها أنليل فى غضبه

العاصفة التى تأكل الأرض

غطت أور مثل الثوب وكستها كالدثار

فى ذلك اليوم تركت العاصفة المدينة

وكانت المدينة خراباً

والشعب ينوح ...

ومداخل المدينة امتلأت

لا بقطع الخزف، ولكن بالموتى من الرجال ...

وفى الشوارع الواسعة حيث كانت الجماهير تجتمع فى الأعياد

تبعثرت الجثث .

وفى الحقول التى كانت تموج يوماً بالراقصين

تراكمت الأجساد .

وامتلأت ثقوب الأرض بدمائها

كالمعدن المصهور فى قالب

وذابت الأجساد كالدهن فى الشمس (٧).

وفى مكان آخر

أيتها الملكة (ننجال) كيف أبقى

عليك قلبك، كيف تقدرين على البقاء حية

أيتها المرأة العادلة التى هدمت مدينتها ،

كيف تقدرين الآن على البقاء ...

إن مدينتك أصبحت مدينة غريبة ،

فكيف تقدرين على البقاء ...

أيا مليكتى، مدينتك تنتحب بين يديك كأنك أم لها

و "أور" كطفل فى شارع خرب، تبحث عنك،

......

أيتها الأم "تنجال" (حتى متى) تقذفين بالتحديات

على المدينة كأنك خصم ؟ ...

أيتها الأم "تنجال" عودى كثور لاسطبلك،

كشاه لحظيرتك ...

عسى أن ينطلق ملك الآلهة بكلمة " كفى "

عسى أنليل ملك جميع الأقطار أن يقدر

مصيرك (المفضل) ...

وعسىأن يعيد "أور" إلى مكانها

لك، وتمارسين الملك فيها [٨].

وهكذا لا نجد فى هذه النصوص من أدب الرثاء ما يشير إلى الأسباب التاريخية لدمار مدينة أور، وهدم معبدها، بعد هجوم العيلاميين على المدينة وأسرهم لملكها "أبى سين" آخر ملوك أسرة أور الثالثة . ويعلق ثوركلد جاكوبسن أستاذ الأشوريات بجامعة شيكاغو على النص الأول بقوله : "لقد حكمت مدينة أور

أرض بابل ردحاً طويلاً من الزمن، ثم سقطت فى أيدى الجحافل العيلامية التى هبطت عليها من الجبال الشرقية فى هجوم مريع . فالخراب التام الذى أحاق بها، نراه نحن من فعل الجيوش البربرية التى هاجمتها . غير أن الأمر لم يكن كذلك بموجب فهم البابلى القديم للكون : لم يكن الجوهر المدمر العاتى، فى نظره، إلا جوهر انليل . ولم تكن جيوش العدو إلا الثوب، أو الشكل الخارجى الذى ارتداه الجوهر ليحقق نفسه . فالجيوش الغازية، بمعنى أصدق وأعمق، هى ضرب من العاصفة، عاصفة أنليل ينفذ بها الآلهة حكماً على أور وأهلها فاه به مجمع الآلهة . ولذا توصف هجمة العدو بأنها تلك العاصفة ... إننا فى طامات التاريخ الكبرى، وفى الضربات الساحقة، التى يقررها مجمع الآلهة، نرى دائماً أنليل، جوهر العاصفة . إنه البطش، منفذ أحكام الآلهة "(٩).

وكما اتضح تعالج هذه النصوص وغيرها أحداثاً تاريخياً، ولكنها لا تقدم لنا هذه الأحداث فى الصورة التاريخية المعهودة لنا (١٠). فهى نصوص تتحدث عن الآلهة أكثر من حديثها عن الحدث التاريخى ذاته. وكأن الحدث لا أهمية له على الإطلاق . الشئ المهم هو فعل الآلهة ومقدراتها . صحيح أن كاتب النص عاتب على الآلهة لأنها هجرت المدينة، وتركتها نهباً لجحافل العدو، ولكنه فى عتابه يتجاهل كل الأسباب الإنسانية خلف الحدث التاريخى . هذه الظاهرة جعلت بعض المؤرخين يتخذون بعض الأحكام القاسية تجاه ما سجله القدامى من صور تاريخية، وتجاه أسلوب الكتابة التاريخية عند بعض الشعوب القديمة . من هذه الأحكام مثلاً نقرأ: "مثل هذه الصور من الكتابة التاريخية لا تعطينا تاريخاً حقيقياً، وإن كانت تعطينا صوراً تتصل بالتاريخ فى بعض النواحى، هى فى حقيقتها تعبير عن بعض ألوان الفكر لا نستطيع الآن أن نسميه تاريخاً لأنه يفتقد الطابع العلمى، فهو لا يجيب على سؤال محدد لا يعرفه الكاتب أصلاً، وإنما هو تسجيل لأمور يعرف الكاتب أنها

حقيقة، ثم إن هذه الأمور ليست فى الغالب من عمل الإنسان – فهى لا تتصل بجهوده – وإنما هى من عمل الآلهة، والإنسان فيها مجرد أداة، وتبعاً لذلك فإنها لن تكون تاريخية بالنسبة لطريقتها، لأنها لا تعتمد على وثائق، ولا هى تاريخية من حيث قيمتها، لأنها لا تستهدف معرفة الإنسان بالآلهة . لقد كان الكاتب لا يكتب تاريخاً، وإنما يكتب عن الدين والآلهة، وهى كتابة نستطيع نحن الآن أن نعتبرها وثائق تاريخية، ونعتمد عليها فى كتابة التاريخ بالصورة الحديثة" (١١). وبعد هذا الحكم الخاص يخرج الكاتب بحكم عام على الكتابة التاريخية لدى القدامى بشكل عام فيقول : "وإذن فأسلافنا القدماء لم يكن لديهم الشئ الذى نسميه " فكرة التاريخ" ولعل السبب هو أنهم لم يكونوا يملكون المادة التاريخية نفسها، لم يكن هناك تاريخ، وإنما كانت هناك مادة تشبهه فى بعض النواحى، ولا تتفق مع مفهومنا عن التاريخ "(١٢).

هذا الحكم على التاريخ عند السومريين والبابليين والآشوريين والمصريين وغيرهم من الشعوب القديمة لا ينصف هذه الشعوب فى محاولاتها الأولى تجاه التعبير التاريخى . فالكاتب ينظر إلى هذه المحاولات بمنظار الكتابة التاريخية العلمية التى عرفناها خلال القرنين التاسع عشر والعشرين . والمقارنة بين هذين النوعين من الكتابة التاريخية مقارنة ظالمة، تتجاهل تطور فكرة التاريخ، وتطور الكتابة التاريخية خلال أربعة آلاف عام على الأقل . وعلى الرغم من صحة الرأى القائل بأن هذا الذى تركته هذه الشعوب لا يمكن أن يرقى إلى مرتبة العلم، أى أن هذه الشعوب لم تكن تملك علماً للتاريخ ... على الرغم من صحة هذا الرأى إلا أنه لا يزال رأياً تحكمه نظرتنا الحديثة والمعاصرة إلى علم التاريخ . فالتاريخ عند الشعوب السامية القديمة وغيرها كان أكثر من علم. لقد كان نشاطاً إنسانياً عاماً مثله مثل الفن وغيره من وجوه الحياة التى لم تعرف الفصل بين ما هو دينى وما هو دنيوي فى الحياة الإنسانية، التى كانت بدورها وحدة واحدة أو كلاً لا يتجزأ . لقد

كان التاريخ تراثاً حياً يعيشه الإنسان ويمارسه ويشارك فى صنعه وتسجيله . وهو فى معايشته للتاريخ، أو لنقل فى معايشته للزمان، جاء تعبيره عن هذا الزمان شعراً ورمزاً من خلال الأسطورة . ومع تطور مفهوم التاريخ عقلياً، حلت لغة العقل مكان لغة الأسطورة والرمز . ومن يومها فقد الزمان نضرته، وأصبحت الكتابة التاريخية مملة سقيمة ورتيبة لا تدل على معايشة، وبالتالى أصبح التاريخ "علماً" أو "صنعة" كما يرغب بعض المؤرخين فى تسميته كذلك.

ومن ناحية أخرى يجب أن ندرك حقيقة أساسية فى تطور علم التاريخ، وهى أن الأصول الأولى لعلم التاريخ تبدأ بانسلاخ التفكير التاريخى عن التفكير الأسطورى، أو بمعنى آخر انفصال الجزء من الكل، فالتفكير الأسطورى القديم اشتمل على التاريخ من بين أشياء أخرى كثيرة مكونة للنشاط الإنساني العام . وفى هذا نقلاً عن أرنست كاسيرر: "الفكر التاريخى إنما ولد فى الواقع من ضلع الفكر الأسطورى . طبعت الأسطورة الخطوات الأولى كلها للتاريخ فمطالع التاريخ موصولة بأواخر عصور الأسطورة "(١٣) وهذا الرأى المأخوذ عن أرنست كاسيرر يعلل وجود الأسطورة، ويحدد وظيفتها الفكرية والاجتماعية فى أنها تقدم :" المحاولات الأولى لتبين الترتيب الزمنى للخلق وللأشياء والأحداث أى لايجاد علم كونى وعلم أنساب للآلهة والناس ... ولكن هذا العلم الكونى وعلم النسب لا يدلان على تمييز تاريخى بالمعنى الصحيح، لأن الماضى والحاضر والمستقبل فيها مرتبطة معاً وهى تكون جميعها وحدة لا تمايز بين أجزائها، وكلاً لا انفصام بين مفرداتها .. وليس للزمن الأسطورى مبنى محدد، وإنما هو زمن أزلى، لأن الأسطورة ترى أن الماضى لم ينته بل ما يزال مستمراً أبداً.." (١٤) وهذا فى حد ذاته يعنى أن مفهوم الأسطورة فى اهتمامها بالتاريخ أوسع وأشمل من الوظيفة التى أعطاها المؤرخون للتاريخ من حيث أنه يهتم بالماضى الإنسانى . فالأسطورة لا

تضع حدوداً للزمن، ولا تقسمه إلى ماضى وحاضر ومستقبل، فهى كل هذه الأقسام مجتمعة . وهذا يعنى فى نفس الوقت أن الأسطورة هى محاولة الإنسان القديم فى تسجيل أخباره قبل أن ينفرد علم التاريخ بهذه المهمة بعد أن انسلخ عن الأسطورة . وقد اشتهر قديماً رأى يوهيميرس فى القرن الرابع قبل الميلاد من أن الأساطير القديمة عبارة عن "أحداث تاريخية حقيقية" وأن الآلهة التى تحدثت عنها هذه الأساطير لم تكن فى الأصل سوى "كائنات إنسانية أثبتت امتيازها فما كان من الناس إلا أن عبدوها بعد موتها" (١٥) ويعلق د. عبدالحميد يونس على هذا الرأى بقوله : "وظل اتجاه آخر يحتكم إلى العقل فى تفسير الأساطير، ويذهب أصحابه إلى أن الآلهة كانت فى أصلها طائفة من الملوك بلغوا من القوة والتأثير شأواً عظيماً جعل الناس يتجاوزون بهم عالم الواقع إلى عالم الخوارق، ثم يؤلهونهم، ولهذا الاتجاه أهمية إذ أخرج الأساطير من عالم الوهم والخيال ومجرد الرمز شبه الفنى إلى عالم الواقع، ذلك لأنه جعل للأساطير واقعاً تاريخياً، ولعل الأصح أن يقال : أن الأساطير قد أصبح لها، بفضل هذا الاتجاه، واقع فيما قبل التاريخ وأخذت الأساطير، منذ ذاك، تمثل الذاكرة الإنسانية عندما تستدعى مرحلة بلغ من بعدها فى الزمان أن اكتنفها الغموض من كل جانب . وأعان ذلك الخيال على تصوير الملوك تصويراً خارقاً فى عصور سحيقة غلبت عليها البداوة ".(١٦)

البحث فى الماضى والمستقبل وعلاقته بالدين عند شعوب ما بين النهرين:

اهتم إنسان ما بين النهرين بالماضى اهتماماً كبيراً، وانشغل بتسجيل أحداثه وتدوين تفاصيله (١٧). وقد ورثت شعوب هذه المنطقة هذا الاهتمام بالماضى عند السومريين السكان الأصليين لبلاد ما بين النهرين قبل قدوم الهجرات السامية إليها، واختلاطها بالعنصر السومرى، ذلك الاختلاط الذى أنتج لنا فيما بعد البابليين والآشوريين (١٨).ويبدو لأول وهلة أن الاهتمام بالتاريخ الماضى يعود إلى دافع

سياسى قوى وهو رغبة البابليين والآشوريين فى دراسة الماضى وتسجيل أحداثه كمرحلة ضرورية من مراحل توحيد عناصر الحياة البابلية الآشورية، وتحقيق وحدة حضارية لشعوب ما بين النهرين، والاستفادة أيضاً من دروس الماضى من أجل التخطيط لحاضر ومستقبل ما بين النهرين .

وعلى الرغم من أهمية هذا الدافع السياسى إلا أننا نعتقد أنه لم يكن الهدف الأساسى الكامن وراء هذا الانشغال بالماضى الذى سيطر على عقلية وتفكير إنسان ما بين النهرين . فقد كان هناك عامل أقدم وأقوى وأهم، وهو ارتباط البحث فى الماضى بالحياة الدينية لشعوب ما بين النهرين . فقد حرص البابليون والآشوريون على إقامة علاقات طيبة بينهم وبين آلهتهم، تلك القوى الكونية والعناصر الطبيعية التى اعتقدوا فى قدسيتها، ووجهوا لها عبادتهم . ومن أجل الحفاظ على هذه العلاقة الطيبة رأى إنسان ما بين النهرين ضرورة التعرف على أفعال الآلهة وإرادتها من خلال دراسته لما يمكن تسميته بالتاريخ الإلهى فى الماضى . وهو دراسة لسلوك الآلهة، وردود فعلها تجاه الإنسان من خلال أحداث تم وقوعها فى الماضى، ومن أجل إقامة العلاقة الإلهية الإنسانية فى الحاضر والمستقبل على أساس مدروس تكون نتيجته النهائية الفصل فيا يرضى الآلهة وما يغضبها، وتكييف الحياة الإنسانية، وتطورها استناداً إلى هذا الفصل.

وهذا يوضح سر اهتمام شعوب ما بين النهرين بالكهانة والتنبوء وتطويرها لهما لكى تصبحا فيما بعد من العلوم الثابتة والضرورية فى حضارة ما بين النهرين. وارتفع شأن الكهان والمتنبئين والسحرة الذين يمارسون نشاطهم على أسس علمية مدروسة . فعادة ما يلجأ الكاهن، أو المتنبئ، إلى ملاحظة الظواهر الطبيعية والفلكية، ودراستها وتحليل ملاحظاته والخروج فى النهاية بالنتائج العلمية المخبرة عن رغبة الآلهة وإراداتها . وتقوم فكرة التنبؤ على أساس الاعتقاد

اللاهوتى فى أن الآلهة قد قدرت مصائر الناس وأقدارهم، وأنه من خلال بعض الأحداث المتنوعة، والعلامات، أو الآيات، تسمح الآلهة للناس بالتعرف على إرادتها وأغراضها . ومثل هذه المعلومات التى يحصل عليها الإنسان هى بمثابة إنذار وتحذير له حتى يتمكن من تجنب الآلهة التى تهدده عن طريق طقوس التطهير (١٩). ولا شك أن الاهتمام بالتنبؤ يعود إلى الفترة السومرية من تاريخ ما بين النهرين (٢٠)، ولكن الفترة البابلية الآشورية هى التى شاهدت وضع نماذج علمية منظمة لوسائل التنبؤ حيث نجد أعداداً كبيرة من الألواح التى تشرح دلالة العلامات المختلفة . وعادة ما تشمل هذه الألواح قوائم طويلة لوصف العلامة فى شكل جملة فعل شرطية يأتى الجواب عليها وتفسيرها فى الجملة الرئيسية التى تتلو جملة فعلة الشرط .

ويحتاج تفسير هذه الآيات والعلامات إلى متخصصين ولتلبية هذه الحاجة ظهر فى البيئة الدينية عند البابليين والآشوريين فئتان من الكهنة المسئولين عن التنبؤ، ومعرفة رأى الآلهة فى مستقبل الأحداث الإنسانية . وقد أطلق على الفئة الأولى اسم sè ilu ومعناها الحرفى "السائل" . ووظيفة صاحبها تفسير الأحلام، وفيما عدا ذلك يشترك السائل baru، ومعناها الحرفى "الملاحظ" فى مهمة التنبؤ بمستقبل الأحداث وكانت وسائل التنبؤ تتم تحت رعاية الآلهة شمس وأدد . وهناك أدعية وصلوات معينة موجهة إلى هذين الإلهين لطلب إجابة صادقة عن تساؤلات السائلين الملاحظين (٢١). وعادة ما يشكل السائل سؤاله ويضعه فى صيغة معروفة، وتعطى العلامة التى بها يجاب على السؤال . أما الملاحظ فوظيفته الأساسية ملاحظة الأحداث العفوية أى التى لا توجد أسباب واضحة لوقوعها . ومنها أيضاً ملاحظة الطيور والحيوانات التى يصادفها الإنسان، ومراقبة تصرفاتها، والتى تطورت على علم متكامل يقوم أساساً على الخبرة والتجربة، فلو أن ملاحظة ما قد

تبعتها حادثة معينة، فمن المتوقع أن تتكرر نفس العملية كلما تكررت هذه الظاهرة[٢٢].

والقيمة التاريخية لهذه العملية التنبؤية نجدها واضحة عندما يتعلق الأمر بمعرفة مستقبل الأحداث التاريخية . وهذا أمر لا يتم على مستوى الأفراد المهتمين بمستقبلهم الشخصى ومشاكلهم الخاصة، ولكنه أمر يتعلق بسياسات الحكومات، وتنسيق هذه السياسات بشكل يرضى الحكومة الإلهية . فمعرفة مشيئة الآلهة وطلب نصيحتها يعد أمراً بالغ الأهمية عندما يتعلق الأمر بالحكومة الأرضية وطريقة صنعها للقرار السياسى فى حرب أو سلم. وإذا كانت هذه القرارات السياسية هى الصانعة للتاريخ فهنا تظهر أهمية التنبؤ ودوره الأساسى فى إدارة حركة التاريخ وتحديد مساره .

وهناك أمثلة عديدة من التراث الأدبى للمنطقة توضح أن الأحداث السياسية المكونة للتاريخ تخضع خضوعاً تاماً لإرادة الآلهة، وأن الآلهة تعد الملوك والحكام بتنبؤات مختلفة تتعلق بهذه الأحداث . وتتعدد وسائل اتصال الآلهة بالملوك . فقد تبعث الآلهة برسالة إلى الملك من خلال رؤى وأحلام يتلقاها أحد المتنبئين أو المتنبئات، ويعلن من خلالها إرادة الآلهة، أو أن تتحدث الآلهة مباشرة من خلال المتنبئين والمتنبئات كما حدث مع متنبئات عشتر، ويأتى الحديث فى صيغة المتكلم، وكأنما الآلهة تتحدث عن طريقهم، أى فى صيغة الغائب كما تدل بعض نصوص هذا النوع من التنبؤات . من هذه النماذج تلك النصوص التى عثر عليها فى مارى والتى تعطى أمثلة على متنبئين تلقوا رسالات إلهية وبلغوها للملوك والحكام المقصودين بها . فيحكى مثلاً أن رجلاً مغموراً شعر أنه قد أسرى به فى حلم إلى معبد داجان وتلقى هناك الرسالة التالية : "اذهب فإنى أرسلك إلى زمريليم (الملك) لتقول له : ابعث رسلك إلى وقدم لى تقريراً كاملاً وعندئذ اجعل امراء البنياميين

يتصارعون فى سلة سمك، وأقودهم إليك" [٢٣] . وفى نص آخر يظهر الآلهة بمظهر القادر على خلع الملوك وتعيين غيرهم وفقاً لطاعتهم أو عصيانهم لإرادة الإله. فالإله ادد يتحدث فى أحد النصوص هكذا : "ألست ادد رب كلاسو الذى رفعته (الملك) إلى ركبتى وأجلسته على عرش أبيه... والآن فكما أجلسته على العرش أستطيع أن آخذ نخلتو من يده إذا لم يعرف بالمؤن (الأضحيات الحيوانية) فأنا رب العرش والمقاطعة والمدينة، وأستطيع أن أسترد منه ما أعطيته، ولكن إذا حقق رغباتى فسأمنحه عروشاً على عروش، ومنازل على منازل، ومقاطعات على مقاطعات، ومدنا على مدن وسأعطيه الأرض من الغرب إلى الشرق ".[٢٤]

وهناك نصوص تعد فيها الآلهة أحد الملوك بالمساعدة الإلهية ولا يظهر من النص كيفية تلقى هذه التنبؤات وهل تم هذا عن طريق ملاحظة حيوانات الأضحيات أم عن طريق الوحى المباشر، وقد يعرف أحياناً الكاهن أو الكاهنة التى نقلت التنبؤ وأخبرت بها، من هذه النصوص نص موجه إلى الملك آشور بانيبال [٢٥] يقول : " لا تخف يا آشور بانيبال : الآن قد تكلمت وسيتحقق (كلامى) : سأهبها لك. ستسود على شعب الأربع لغات وعلى أسلحة الأمراء ... يجب ننليل قائلاً : سأهزم ملوك الأرض وأضعهم تحت سلطانك، وأقيد أقدامهم فى أغلال قوية . وللمرة الثانية أعلن لك أنه فيما يتعلق بأرض عيلام والسمريين Cimrerians سأتوجه (إليهم) ... وبالدم سأحول الأرض إلى سيل من المطر وأملأها بالنواح والبكاء ... لا تخف يا ابنى الذى رفعته".[٢٦]

وهناك نبوءات تلقاها الملوك مباشرة فى أحلامهم تعرفهم بإرادة الآلهة ورغباتهم. وهناك أيضاً بعض النصوص التى تتكون من إعلانات وتبشيرات بظهور ملوك جدد لا تعطى أسماءهم، ولكنها تتحدث عن عصورهم، والنص التالى يعطى فكرة عن مضمون مثل هذه النبوءات : "سيظهر أمير وسيحكم ثمانية عشر

عاماً وستستقر البلاد فى أمان وسيتمتع شعبها بالرخاء . "وستقدر الآلهة أموراً طيبة للبلاد ... ستكون هناك أمطار وفيضانات، وسيتمتع الشعب . ولكن هذا الأمير سيقتل بحد السيف فى تمرد "(٢٧) ومنها أيضاً النص التالى : "سيظهر أمير وسيحكم ثلاثة عشر عاماً. وسيقع هجوم عيلامى على أكاد، وستحمل أسلاب أكاد وتدمر ضرائح الآلهة العظيمة، وستهزم أكاد، وسيقع بالبلاد الاضطراب والانزعاج والفوضى ويفقد النبلاء مكانتهم، وسيظهر رجل مغمور ويستولى على العرش كملك..."(٢٨) وفى نص ثالث نقرأ : " سينوح بانى هذا القصر لهزيمة بابل . ذلك أن الأمير سيعانى من مصيبة ولن يكون سعيداً . فخلال عصره لن يتوقف القتال والصراع ... وسيبعث ملك بابل بأملاك قصره وأملاكه إلى أمير آشور فى آشور".(٢٩)

التاريخ يعيد نفسه :

هذه المجموعة من نصوص التنبؤات هى نصوص تاريخية فى مضمونها قدمت إلينا فى شكل توقعات لأحداث تاريخية كثيراً ما كانت تصدق، ولعل صدق هذه التوقعات يعود فى الحقيقة إلى اعتمادها على التجارب التاريخية فى الماضى، فالتاريخ يكرر نفسه، وليس هناك جديد فيما يحدث من أمور . ولهذا يمكن التنبؤ بمستقبل الأحداث إذا ما حلل ماضى الأحداث تحليلاً علمياً وافياً . ويجب أن نشير إلى أن هذا الاعتقاد التاريخى مبنى على أساس فهم كونى مؤداه أن الحياة والكون يسيران وفق نظام معين لا يتغير، ومن ثم فالظاهرة إذا تكررت أعطت نفس النتائج. وهذا ينطبق على الجانب التاريخى من الحياة الإنسانية . ولكن يجب ألا نتجاهل ارتباط ما يحدث على الأرض بما يحدث فى السماء من ظواهر فلكية، ولهذا فقد تطور إلى جانب التنبؤ علم آخر هو علم التنجيم الذى اعتمد على دراسة وتحليل الظواهر الطبيعية والفلكية مثل الهالات المحيطة بالشمس والقمر، وظواهر

كسوف الشمس والقمر، وحركة الكواكب والنجوم وغيرها . ومع التجربة تطورت ملاحظة الأجسام الفلكية والأجرام السماوية إلى نظام فلكى متكامل تتبئ معرفته بأحداث الأرض وما يقع عليها . وللآلهة دور كبير فى هذا إذا عرفنا أن كل كوكب مرتبط أصلاً بآله معين، وحركة هذا الكوكب فى السماء لها دلالتها بالنسبة لمجرى الأحداث على الأرض . وعادة ما تسمى السماء الممتلئة بالنجوم "كتاب السماء" نظراً لأنها توحى بنجومها الكثيرة عن أغراض الآلهة وإراداتها ".(٣٠)

هكذا يتضح من التحليل السابق للبحث فى الماضى والمستقبل لدى شعوب ما بين النهرين أن هناك فكرة رئيسية تسيطر على فلسفة التاريخ عند هذه الشعوب ألا وهى فكرة تكرار الحدث التاريخى، أو على حسب القول الشائع، أن التاريخ يعيد نفسه بين الحين والحين . وهذا معناه أن هناك قانوناً يسود الحياة الإنسانية ويعطيها هذا الانتظام الدقيق فى أحداثها والذى يترتب عليه تكرار الظواهر الإنسانية، وتكرار نتائجها فى مراحل زمنية . ونظراً لأن مصير الأرض وأقدار الناس فيها بيد الآلهة فمعرفة إرادة الآلهة فى الماضى تفيد فى التكهن بإرادتها فى المستقبل . بل لقد ساد الاعتقاد بأن ما يحدث على الأرض ليس إلا صورة طبق الأصل لما يحدث فى السماء، وأصبح علم الفلك والتنجيم هو علم معرفة إرادة الآلهة . وانتقل الاهتمام من المعرفة المباشرة لتصرفات الآلهة إلى المعرفة بحسابات النجوم والأفلاك التى اتخذتها الآلهة مساكن لها. وحدث هذا التحول مع تطور علمى الفلك والتنجيم فى منطقة ما بين النهرين إلى أن أصبحا فى القرن الثامن قبل الميلاد من العلوم الدينية الثابتة فى لاهوت ما بين النهرين. وفى هذا يقول آنطون مورتكات : " لقد عرف الكهنة البابليون منذ القرن الثامن ق.م. حسابات وأنظمة مدارات النجوم، إلى جانب معرفتهم لظواهر فلكية أخرى، كخسوف القمر، وكسوف الشمس، أن معرفة حسابات هذه المدارات، التى يمكن أن تكون قد قادت الإنسان

ولأول مرة، إلى المعرفة أن الفلك يحكم ويسير من قبل قانون ،و كما هى الحال فى مدار النجوم، تتحكم فى كل شئ آخر فى هذا الكون، روح خارقة، محيطة بكل شئ، وأقوى من كل شئ . وإذا ما أراد الإنسان أن يعرف المستقبل، فعليه ألا يرجع بعد الآن إلى الآلهة لمعرفة إرادتها، بل على الإنسان أن يحدد الوقت المناسب لحادثة ما، وذلك فى حساب مدارات النجوم . التى اتخذت منها الآلهة مساكن وسجلت فيها جميع الأقدار " (٣١).

فى هذه الحقبة المتأخرة من تاريخ ما بين النهرين، أصبح التاريخ الإنسانى ومقدرات الإنسان فى يد روح عظيمة تحكم العالم وتحمل ألواح القدر . لقد كانت ديانة ما بين النهرين قد خطت خطوات واسعة تجاه التوحيد . وإن كان توحيداً طبيعياً لازال مرتبطاً بالتفكير الطبيعى، ولم يتعداه إلى التفكير التوحيدى النظرى . وهى أهم خطوة فى الفكر الدينى فى منطقة الشرق الأدنى القديم، وقد احتفظ بهذا الدور لأنبياء بنى إسرائيل الذين وضعوا الحد الفاصل بين التفكيرين فى الشرق القديم . ولكن ما حدث فيما بين النهرين يعد ارهاصاً قوياً لما تم على يد العبريين، ولم يخل من تأثير عليهم، نراه واضحاً فى كثير من القصص الذى تكرر فى التراث العبرى مثل قصص الخلق، والطوفان وبرج بابل وغيرها . ولقد مثل الإله مردوك هذه السلطة الإلهية المتوحدة، فهو الإله صاحب السيطرة على العالم يرتبط به الإنسان والخليقة ويستدل على وجوده فى القوانين الفلكية ومدارات الكواكب فى السماء. وكذلك فى المعابد وأبراجها والأماكن المقدسة فى الأرض . وأصبح كل شئ فى حياة الإنسان والخليقة مقدراً ومحتوماً فى الفلك، ويمكن معرفته من حسابات خاصة لمدارات الكواكب .و هكذا تطور هذا التفكير الخاص بإله واحد اجتمعت فيه سلطات كل الآلهة على الرغم من وجودها إلى جانبه، وأصبحت الخطوة التالية أن ينمحى وجود الآلهة تماماً، وتبقى هذه القوة الإلهية الكونية

العظمى . وهى خطوة لم يكتب لها أن تتم بعد فى هذه المنطقة . لقد تجمد التفكير الدينى عند هذا الحد ولعل أصدق تعبير عن هذا الوضع الدينى ما قاله مروتكات : " أن الآلهة تجتمع لتصبح مفاهيم لإله واحد، هو مردوك، وبذا أصبحت المسافة من الشرك إلى الوحدانية لا تتعدى خطوة قصيرة " (٣٢).

البعد الحضارى للتاريخ عند شعوب ما بين النهرين :

ينظر مؤرخ ما بين النهرين إلى تاريخ بلاده على أنه وحدة متكاملة تبدأ مع بداية الخلق . وهو فى نفس الوقت يعتبر حضارة بلاده قد بدأت مع بداية التاريخ، ولا يعتقد فى أن بلاده قد مرت بمراحل زمنية لم تكن فيها حضارة وعلة ذلك الاعتقاد دينية فى أصولها . فبلاد سومر وما فيها من صنع الآلهة، وما تصنعه الآلهة، يتصف بالدوام والخلود . ولهذا فعمر الحضارة فى سومر هو عمر التاريخ نفسه فى تلك البلاد . والحضارة منحة من الآلهة منحتها للإنسانية فى شكل نتاج مكتمل . والتاريخ والحضارة مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالحكم ونظامه . فبدون نظام الحكم ليس هناك تاريخ أو حضارة. وقد بدأت الحضارة من اليوم الذى نزل فيه الملك من السماء إلى الأرض، وتعلم الملوك الأوائل ضروريات الحكم على يد الحكماء السبعة (٣٣).

هذا الفهم للحضارة والتاريخ إنما تبلور على ما يبدو فى فكر إنسان ما بين النهرين فى مرحلة ذهنية تكامل شكل الحضارة فيها بوجه عام فى منطقة ما بين النهرين . ويعتقد بعض المؤرخين أن هذا قد تم حوالى منتصف الألف الرابع قبل الميلاد(٣٤)، ويعتبر هذا الفهم للحضارة متناسقاً مع الفهم البابلى للنظام الكونى . فهذا النظام الكونى نظام قد تحقق عن طريق توحيد الإرادات الكونية الفردية، وهى إرادات القوى الطبيعية المختلفة . وقد وحدها إنسان ما بين النهرين فى صورة

أنظمة اجتماعية كالعائلة والجماعة والدولة ورأى، كما يعتقد جاكبسون، النظام الكونى كنظام من الإرادات – أى كدولة "[٣٥].

أما عن نظام الحكم فقد ارتبط كذلك بهذا التبلور المفاجئ للحضارة فى منطقة ما بين النهرين . فمع ظهور الشكل الأساسى للحضارة فى جانبها الاقتصادى، واتساع القرى القديمة وتحولها إلى مدن، برز النظام السياسى الجديد فى شكل ديمقراطية بدائية محورها مجلس عام من جميع الأحرار البالغين تركزت فيه السلطة السياسية العليا، كما كان أيضاً مجلس للشيوخ يدير شئون الحياة فى الفترات العادية . وقد ساعد تركيز السلطة على إنجاز أعمال اقتصادية واجتماعية ضخمة . كل هذا قد تم تبلوره فى زمن مبكر سابق على العصور التاريخية طبق فيه إنسان ما بين النهرين نظاماً اجتماعياً كالدولة على عالم الطبيعة، وفهم الكون على أنه دولة .

اقترنت الحضارة إذن بالملك والحكم . فالحكم هو الذى أدى إلى ظهور الحضارة وهو فى نفس الوقت الذى يضمن للحضارة استمرارها، وبدونه تنقلب الحضارة إلى فوضى [٣٦]. ومن الأمور المسببة للفوضى والمدمرة للحضارة تمرد البشر على الآلهة وارتكابهم ذنوباً فى حقها، كما حدث زمن الطوفان الذى قررت الآلهة عن طريقه القضاء على الحضارة والعودة بالبشرية إلى حالة الفوضى الكونية التى سبقت الخلق . ولقد سلبت الآلهة من الإنسانية الآثمة نظام الحكم، وأصبح العالم بلا حكم إنسانى وفى حالة فوضى أولية، إلا أن الآلهة كانت رحيمة بالبشرية، ولم تشأ أن تقضى عليها تماماً، فقررت الإبقاء على فئة قليلة تكون بذوراً للحضارة الإنسانية الجديدة بعد هلاك البشرية الخاطئة .

ويتصور مؤرخ ما بين النهرين عالم ما بعد الطوفان على أنه عالم فى حاجة إلى النظام الذى يضمن للحضارة الجديدة الاستمرار . ويعتبر عالم ما بعد الطوفان

بداية جديدة للتاريخ (٣٧). وتعطينا مصادر ما بين النهرين معلومات عن عالم ما بعد الطوفان يختلط فيها التاريخ بالأسطورة خاصة فيما يتعلق بملوك المرحلة التالية للطوفان مباشرة. وتعتبر مملكة كيش أول ممالك ما بعد الطوفان، كما أن الملك أتانا الملقب بالراعى أول الحكام التاريخيين بعد الطوفان . ويؤكد كريمر على هذا بقوله: " أن أول سلالة فى بلاد سومر يمكن التدليل على وجودها تاريخياً إلى درجة ما هى التى سميت سلالة كيش الأولى التى قامت وفقاً لما ذكره الكتاب القدامى أنفسهم بعد انحسار الطوفان مباشرة"(٣٨) ويؤكد كريمر على أن هذه السلالة سامية الأصل، ويحمل ملوكها أسماء سامية، كما أن المدينة التى ظهرت إلى الوجود تعد أول مدينة راقية نتيجة للإخصاب المتبادل بين حضارتى السومريين والساميين، وربما كان العنصر السامى هو العنصر السائد فيها(٣٩). أما اتانا فهوأول حاكم سومرى تسجل أعماله بعد الطوفان وهو يحمل لقب ملك كيش وقد اعتلى العرش فى وقت مبكر من الألف الثالثة قبل الميلاد، وربما كان أول مؤسس لإمبراطورية، وتصفه المصادر الأسطورية بالرجل "الذى صعد إلى السماء"، كما تصفه قائمة الملوك السومرية بأنه "الذى رسخ كل البلدان" (٤٠).

ويلعب اتانا دوراً هاماً فى الرؤية التاريخية الحضارية لشعوب ما بين النهرين نظراً لأن فترته تعبر عن أزمة تاريخية حقيقية لكونها فترة انتقال عسيرة من مرحلة الفوضى الكونية التى سببها الطوفان إلى عالم النظام والحكم والحضارة(٤١). وعلى الرغم من أن المصادر تشير إلى أن "الملكية هبطت مرة أخرى" بعد وقوع الطوفان وأن مدينة كيش كانت أول مدينة أحرزت الصدارة بعد الطوفان (٤٢) إلا أنه يبدو أن الآلهة لم تكن تثق فى النظام الجديد بعد الطوفان . فهى وإن كانت قد سمحت للملكية أن تهبط مرة أخرى إلى الأرض بعد الطوفان إلا أنها احتفظت لنفسها بالحكم المطلق على الرغم من تعيينها لملك حاكم . وهكذا تتضح

أزمة اتانا فهو ملك بلا سلطات، وهكذا أصبح فى التصور التاريخى لشعوب ما بين النهرين رمزاً للسلطة المحدودة . ونظرا لارتباط الحضارة بالحكم فقد كان عصر اتانا عصر أزمة حضارية فى نفس الوقت . فالآلهة لم تشأ أن تهب الإنسان الحضارة كاملة ناضجة كما فعلت من قبل، كما أن اتانا لم يتمتع بالسلطة الكافية التى تمكنه من خلق الحضارة ونشرها. ولم يكن نظام الحكم فى زمنه قد شاهد تطور مجلس الشيوخ الذى يساعد الملك فى حكم البلاد ويعطى تلك الصبغة الديمقراطية التى شاهدناها من قبل . وبهذا الشكل أصبح حكم اتانا نموذجاً أولياً لنظام حكم محدود لم يتمتع بالسلطة المطلقة من قبل الآلهة ولم يساعد من قبل مجلس للشيوخ . وهذه الأزمة السياسية تتكرر فى تاريخ ما بين النهرين بين الحين والحين، فالأزمات السياسية التاريخية من هذا النوع تتكرر وفقاً لفكرة أن التاريخ يكرر نفسه . وكما أن لكل شئ نموذجه الأول فهكذا كان عصر حكم أتانا نموذجاً أولياً لأزمة تاريخية تتكرر وعلى المتأخرين من الحكام والملوك دراستها لكى يعوا الدرس التاريخى فيها . والناظر إلى تاريخ ما بين النهرين فى تلك الحقبة القديمة من الزمان يكتشف أن النظام الديمقراطى الذى ساد بعد ذلك إنما كان أحد النتائج الإيجابية التى تمخضت عنها أزمة الحكم فى عصر اتانا الراعى .

فالآلهة رأت أن وضع كل السلطات فى يد الملك الحاكم قد يسبب دمار البشرية والحضارة، كما حدث فى الفترة السابقة على الطوفان مباشرة . ولهذا فالضمان الوحيد لاستمرار الحضارة الإنسانية يتمثل فى إنشاء هيئة تشترك مع الملك فى الحكم.

وتقوم النظرية السياسية الجديدة بأبعادها الحضارية على إدراك الكون كدولة، كما سبق الذكر، وإدراك الحكومة الأرضية كصورة للحكومة الإلهية [٤٣]. فدولة ما

بين النهرين بعد الطوفان نموذج مصغر للدولة ترتبط فيها سلطة الحاكم الأرضى بعاملين هامين :

الأول : أن حكومته تستمد سلطانها من الحكومة الإلهية، ولذلك فهو مسئول أمام الآلهة عن كل خطوة يخطوها فى الحكم .

الثانى : أن الحكومة الأرضية تخضع لسلطة مجلس جديد هو مجلس الشيوخ، الذى يحد من سلطات الملك المطلقة، ويكون رقيقاً عليه فى نفس الوقت .

وبهذا أصبح الملك لا يستطيع القيام بعمل ما دون استشارة الآلهة، واستشارة مجلس الشيوخ، وكذلك مجلس الشباب المحاربين. وتعطينا ملحمة جلجاميش مثالاً على هذا الوضع الجديد للملوك . فعندما تمرد جلجاميش وصديقه انكيدو على الآلهة، وقتلا ثور السماء، واستهزآ بالآلهة عشتر، اجتمعت الآلهة لتنظر فى أمر جلجاميش وصاحبه . وقد رأى انكيدو اجتماع الآلهة فى حلم وأخبر جلجاميش قائلاً: " يا صديقى لماذا يأتى الآلهة العظام معا هكذا ؟ "(٤٤) ويستمر النص ليقرر : " كان الآلهة جميعاً يأتمرون معاً – آنو وانليل وشمش . وقال آنو لانليل " ينبغى أن يموت أحدهما، لأنهما قتلا ثور السماء . وقتلا همبابا، فليكن الشخص الذى جرد الجبال من أشجار الأرز ولكن انليل قال فليمت انكيدو، ولكن جلجاميش لن يموت ..." (٤٥).

أما عن مجلس الشورى وموقفه من تصرفات الملك فيبدو هذا واضحاً فى النص التالى من ملحمة جلجاميش الذى يحاول فيه أصحاب الشورى منع جلجاميش من القيام بإحدى مغامراته البطولية : " أجاب أصحاب الشورى، والجمع العظيم : " يا جلجاميش أنت لا تزال حدثاً تذهب بك شجاعتك بعيداً، أنت لا تدرك كنه المغامرة التى تفكر فى القيام بها. لقد سمعنا أن همبابا ليس كالبشر الهالكين، أسلحته من نوع لا يقف أمامها... لماذا تتوق إلى فعل هذا الأمر يا جلجاميش ؟ إنه صراع غير متكافئ ..." (٤٦).

وإلى جانب مجلس الشورى المكون من شيوخ المدينة هناك أيضاً مجلس الشباب المحاربين، وتعطى قصيدة "جلجاميش وأجا" مثلاً على دور هذا المجلس فى تقرير الأمور الهامة فى السلم والحرب، حيث يعود جلجاميش إلى هذا المجلس ليطلب الرأي والمشورة بعد وصول رسل الملك آجا ملك كيش يحملون إنذاراً إلى جلجاميش وسكان مدينة أوروك : فوضع السيد "جلجاميش " أمام شيوخ مدينته الأمر طلبا لكلمتهم ...

علينا ألا نستسلم لبيت كيش ولنضربه بالسلاح ... فأجاب مجلس كبار مدينته المنعقد :

جلجاميش ...

لنذعن لبيت كيش ولا نضربه بالسلاح ولم يقتنع جلجاميش سيد كولاب – الذى أنجز أعمالاً للآلهة اينانا – بكلمات شيوخ مدينته قناعة قلبية . مرة أخرى جلجاميش سيد كولاب عرض الأمر على رجال مدينته وطلب كلمتهم ...

فرد مجلس رجال ميدنته المنعقد على جلجاميش ... لا تذعن لبيت كوش ولنضربه بالسلاح أن الوركاء من صنع يد الآلهة ... عندئذ سر جلجاميش سيد كولاب بكلمات رجال مدينته وابتهجت روحه ... وقال لخادمه انكيدو :

لتوضع الآن إذن عدة (السلام) جانباً وليحل محلها عنفوان المعركة لنعد أسلحة المعركة إلى جانبك (٤٧)...

ولا يخفى على الباحث فى سلطة الملوك فى تلك الآونة أن أزمة الحكم الإنسانى لم تكن إلا انعكاساً لأزمة فى الحكم الآلهى . فقد فقد رئيس مجمع الآلهة سلطته المطلقة لمجلس الآلهة الذى تساوت فيه الآلهة وانتظمت فى شكل حكومة الدولة الكونية . وقد حدث هذا فى وقت لم يتمكن فيه أحد الآلهة من فرض سيطرته

على بقية الآلهة، السيطرة التى تمكنه من الانفراد بالألوهية والحكم . وعلى كل حال فهذا يبين شكل الحكومة الإلهية وما يجب أن تكون عليه الحكومة الإنسانية . ويفترض كريمر الوضع التالى لهذه الحكومة الإلهية : " كان طبيعياً أيضاً الافتراض بأنه كان على رأس المجمع الإلهى إله اعترفت به جميع الآلهة الأخرى كملك وحاكم عليها . وعلى هذا كان يتصور بأن مجمع الآلهة السومرى يعمل على هيئة مجلس يقوم على رأسه ملك"(٤٨) ويجب أن ننوه هنا إلى أن هذا الوضع قد تغير كثيراً فيما يتعلق بالحكومة الأرضية . فقد مرت عصور عرفت فيها منطقة ما بين النهرين نوعاً من الملوك الأباطرة الذين أسسوا إمبراطوريات ما بين النهرين، واستطاعوا بقوة شخصيتهم أن ينفردوا بالحكم، ويستغنوا تماماً عن أصحاب الشورى ومجلسهم . وربما نجد لهذه الظاهرة مقابلاً فى شكل وتطور الحكومة الإلهية . فقد عرف التاريخ الدينى لمنطقة ما بين النهرين آلهة قوية استطاعت فرض سيادتها على بقية الآلهة، واستولت على وظائفها ووحدتها فى ذاتها واستغنت عن مشورة مجلس الآلهة . ومن هذه الآلهة نجد مردوك وآشور يحتلان مكانة سامية بين آلهة المنطقة ونتيجة لتطورات سياسية جعلت منها – وهما آلهان محليان– إلهين لكل منطقة ما بين النهرين فى فترتى ازدهار بابل وآشور السياسى. وقد أصبح مردوك ملكاً للآلهة التى تنازلت له عن سلطاتها بعد أن وقفت جميعها عاجزة أمام تيامت التى هزمها مردوك حسب رواية أسطورة الخلق البابلية (٤٩).

أما الإله آشور فهو يحتل مكانة مردوك فى فترة الازدهار السياسى لآشور ويستولى على وظائف كل الآلهة ويصبح الإله الخالق واهب الملك وأب الآلهة (٥٠).

مصير الملوك والممالك وبداية التفكير الفلسفى فى مسائل الموت والخلود :

ولقد كان لهذه المتغيرات السياسية والدينية أكبر الأثر فى تعميق النظرة التاريخية لشعوب ما بين النهرين . فهذه المتغيرات التى أصابت الملوك

والإمبراطوريات والآلهة، وميزت عصوراً تاريخية على عصور أخرى، أحاطت سكان المنطقة بحقيقة تاريخية هامة استفادتها من تاريخها الخاص، وهى حقيقة الصعود والهبوط السريعين فى مقدرات الأمم وحضارتها . ومن منطق فكرة أن التاريخ يعيد نفسه لاحظ مؤرخ ما بين النهرين تكرار ظاهرة زوال الأمم والممالك، وظهور أمم وممالك جديدة فى مراحل متعاقبة من الزمان المحدود . ولم يترك هذا المؤرخ هذه الظاهرة لتمر دون تحليل لها فاعتقد أن هناك قوانين كونية تتحكم فى مقدرات ومصائر الأمم والإمبراطوريات، وتحدث هذا التغيير المنتظم فى تاريخها . ومن ملاحظة ماضى ما بين النهرين اتضح له أن هذا الماضى الطويل يتكون من دورات زمنية متكررة تأخذ شكلها الأولى فى فترات حكم الملوك حيث يذهب ملك ليأتى ملك جديد، كما تتضح فى فترات حكم الممالك حيث تذهب مملكة لتأتى مملكة جديدة فى إيقاع منتظم تحركه قوانين كونية. وقد ربط مؤرخ ما بين النهرين هذه الظاهرة التاريخية بما لاحظه واعتقده فى الطبيعة ودوراتها المنتظمة . ففترات الصعود والهبوط فى مقدرات الملوك والممالك ناسبت عنده تغير الدورات الطبيعية وتجددها بعد موتها . وكما أن تجدد الطبيعة أمر من أمور الآلهة، فهكذا أيضاً التاريخ الإنسانى بدوراته المتعددة يقع تحت إرادة الآلهة ومشيئتها .

وتعتبر ملحمة جلجاميش أهم مصدر نستقى منه هذا الدرس التاريخى الذى وعاه مؤرخ ما بين النهرين. فجلجاميش الملك الظافر صاحب البطولات والمغامرات يكتشف هذه الحقيقة التاريخية المرة، فيبدأ بحثه عن الخلود الذاتى لنفسه، وإذا تحقق له ذلك فربما يتحقق أيضاً لمملكته فينجو هو وتنجو مملكته من ذلك المصير الحتمى الذى تنتهى إليه حياة الأفراد والممالك. فالملحمة على الرغم من شكلها الأسطورى إلا أنها لا تخلو من هذا المغزى التاريخى المسيطر على أحداثها. ففيها اعتراف بالعجز الإنسانى أمام الموت الذى يتعرض له الإنسان والمخلوقات :

من ذا الذى يستطيع أن يرقى إلى السماء

الآلهة وحدهم يعيشون أبد الدهر مع شمش العظيم

أما نحن البشر فأيامنا معدودات

وأعمالنا نسمة ريح (٥١)

وفى مكان آخر من الملحمة نقرأ:

ليس هناك خلود

هل نبنى بيتاً (لنعيش فيه) إلى الأبد

هل يقسم الاخوة ميراثهم ليدوم إلى الأبد

هل نعقد عقداً ليدوم إلى الأبد

هل يرتفع النهر ويفيض إلى الأبد

فمنذ القدم ليس هناك دوام

النائم والميت .. ما أشبههما

أليس كل واحد منهما يرسم صورة للموت

الآلهة العظام يجتمعون معاً

وما ميتون خالقة الأقدار تقرر معهم المصائر

يقدرون معا الحياة والموت

ويجعلون الموت سراً لا يكشفونه (٥٢)

وفى مكان آخر:

يا جلجاميش ! إلى أين تجرى حثيثاً ؟

فالحياة التى تطلبها سوف لا تجدها

فعندما خلقت الآلهة البشرية

جعلت الموت قدرها

واحتفظت بالحياة فى حوذتها (٥٣)

وما ينطبق على الإنسان ينطبق على الأمم والممالك . فحياة الأمم والممالك هى أيضاً فى يد الآلهة ولها نهايتها المحددة، والممالك التى تحظى بالازدهار وتكسب الانتصارات المتوالية، هى ممالك حظيت بعناية الآلهة ورضاها، بينما يحل غضب الآلهة بممالك أخرى فتكون نهايتها . فكما رضيت الآلهة عن الملك سرجون وعلى مملكته صبت غضبها على نارام سن فأصاب أكاد الدمار فى عهده، وانتهت مملكته، لأنها لم تحظ بعناية الآلهة . والتاريخ هنا أشبه بدورات متكررة تتأرجح بين رضا الآلهة وغضبها، بين بركتها ولعنتها، والرخاء والازدهار الذى تمنحه، والدمار والفوضى الذى تسببه . وعلى الإنسان أن يدرك هذا الدرس التاريخى وكأن التاريخ أصبحت له وظيفة تعليمية تثقيفية تهذب سلوك الإنسان والأمم وتوجهه فى المستقبل . فقد استخدمت الآلهة بعض الممالك لتعطى دروساً تاريخية لممالك أخرى، وكل مملكة كانت الوسيلة التى استخدمتها الآلهة كعقاب للمملكة السابقة عليها . وقد تستخدم الآلهة شعباً أجنبياً غريباً لتوقع عقاباً على بعض الممالك التى عصى ملوكها إرادة الآلهة . وقد تتخلى الآلهة عن ملك حظى برضاها فى البداية نتيجة معصيته.

وهكذا يبدو أن موقف الملوك متوقف على عهدهم مع الآلهة فلا يحدث تغيير من جانب الآلهة فى حركة التاريخ، وكأن الطاعة هىَ مصدر الاستمرار التاريخى والمعصية هى علة التغير التاريخى .

وقد أضفى هذا الفهم التاريخى لحركة التاريخ نوعاً من الجمود أو ربما الثبات على نظرة إنسان ما بين النهرين إلى التاريخ . وعلى هذا خلا التاريخ من الحركة المسيرة له، وأصبحت العملية التاريخية تدور فى فلك احترام أو تجاهل الإرادة الإلهية، وأصبحت الأسباب والعلل الأخرى عرضية لا أثر لها فى تفسير الظواهر التاريخية وتحديد مسارها . ومن هنا فقد أهملت كل العلاقات السببية وارتبط صنع الحدث التاريخى بالسماء، ولم يصبح للإنسان أى دور يذكر فى حركة التاريخ . فما يحدث على الأرض هو انعكاس لما يحدث بين الآلهة، حتى الصراع السياسى بين الملوك والممالك المختلفة – وهو الصراع الصانع للتاريخ الإنسانى – فسر على أنه صورة للصراع بين الآلهة . ولهذا نجد مؤرخ لاجاش مثلاً يفسر الصراع السياسى بين الملك لوجال زجى ملك "اوما" والملك أورو كابينا ملك لاجاش – وهو الصراع الذى انتهى بدمار لاجاش... يفسره هذا المؤرخ على أنه كان لمعصية ضد الإله ننجرسو إله مدينة لاجاش، ونجده يحمل الملك لوجال زجى وآلهته نداباً مسئولية وعواقب ما حدث، وهكذا فصراع الملكين إنما هو فى الأصل صراع بين إلهيهما، ونتيجة لتصادم إرادتيهما(٥٤).

أما الأسباب التاريخية الحقيقية للصراع بين الملكين فتنحصر فى كون مدينتى لاجاش وأوما عدوتين تقليديتين، ومن ثم فالنزاع بين ملكيهما ليس إلا مرحلة من الصراع المستمر بين المدينتين على السلطة فيما بين النهرين، وفشل ملك أوما فى هذا الصراع . والذى فهم على أنه نتيجة انتقام الإله ننجرسو – إنما يعود إلى أسباب تاريخية لا علاقة لها برغبة الإله فى الانتقام لمدينته المهزومة (٥٥).

وهكذا نلاحظ فى النهاية أن دوره الإنسان التاريخى دور محدود إلى أبعد الحدود. فقد أمسكت الآلهة بالتاريخ وحركته فى قبضتها . وأصبح الإنسان نفسه لعبة فى أيديها حتى عندما يكتفى بدوره الصغير فى حياته الشخصية . فهذا الدور الصغير، ونجاحه أو فشله فيه، مرتبط بمدى علاقته بإلهه الشخصى، وهذا الإله الشخصى هو أحد الآلهة الصغيرة التى يتمكن الإنسان من الدخول معها فى علاقة شخصية لا يمكن تحقيقها مع أحد الآلهة الكبار . فروابط الفرد بكبار الآلهة روابط نائية لأنه يخدمهم لا بصفته الشخصية ولكن بصفته فرداً فى المجتمع ولا يتوسل إليها إلا فى أزماته الشديدة وعن طريق وسيط، وهو الإله الشخصى [٥٦].

ويفسر النجاح الذى يصيبه الإنسان فى حياته بشكل لا يجعل لأعمال الإنسان قيمة تذكر . وكما يقول جاكبسون النجاح " قوة خارجية تتغلغل فى أفعال الفرد وتتيح لها إنتاج النتائج . فالنتائج لا تصدر عن قدرة الإنسان نفسه، لأنه أضعف من أن يؤثر على مجرى الكون تأثيراً يذكر ولا يقوى على ذلك إلا الإله . ولذلك، إذا حققت الأشياء ما كان يأمله الفرد بل فاقت كل ما يأمل، فلا ريب فى أن إلها ما قد اهتم به وبأفعاله وآتاه بالنجاح فهو، على حد قول سكان ما بين النهرين، قد حصل على إله . واعتقادهم بأن الإله الشخصى هو القوة الكامنة وراء فلاح الإنسان ظاهر بوضوح فى أقوال كهذه:

ليس بمقدور الإنسان، بلا إله (شخصى)

أن يكسب خبزه

ولا بمقدور الفتى أن يحرك ذراعه ببطولة فى المعركة "[٥٧]

وإذا كان الإنسان قد صغر شأنه فى الكون، واضمحل دوره فى صنع التاريخ الذى تحركه الآلهة، فإن هذا لم يمنع حضارة ما بين النهرين من تعويض إنسانها

ومن مجاولة منحه دوراً لا بأس بها، لا فى مجال صنع التاريخ، ولكن فى مجال صنع الحضارة . وطلبت منه أن يقتنع بهذا الدور وأن يعتبر صنع الحضارة سبيله الوحيد للهروب من مصيره الحتمى وهو الموت . فالأعمال التاريخية لا جدوى منها ولن تمنح الإنسان الخلود . كما أن الانتصارات والبطولات زائلة، وتأتى كلها إلى نهاية محتومة، وربما لا يطول ذكرها كثيراً بعد موت الإنسان الذى قام بها . أما البناء الحضارى فهو وحده القادر على مصارعة الزمن، ويعطى اسماً للإنسان . وهكذا نجد ملحمة جلجاميش مثلاً تعطى علاجاً لمشكلة الموت يتمثل فى اتجاه الإنسان إلى بناء الحضارة . فهى التى تضمن للإنسان البقاء بعد الموت . لقد مات جلجاميش وهذا " حق القضاء الذى فرضه أبو الآلهة انليل صاحب الجبل، على جلجاميش : فى باطن الأرض ستنقلب له الظلمة نوراً، لن يخلف واحد من البشر أثراً للأجيال التالية يضارع ما يخلفه. أن الأبطال والحكماء، مثل القمر الجديد لهم صعودهم وخفوقهم ... أى جلجاميش لقد أعطيت الملك، هذا قدرك، أما الخلود: فليس مقدراً لك "(٥٨). وفى مكان آخر من الملحمة نجد هذه السطور التى تصور نعى الشعب لجلجاميش وبكاءه عليه :

لقد رقد الملك ولن يقوم ثانية

سيد كولاب لن يقوم ثانية

لقد قهر الشر، ولكنه لن يقوم ثانية

رغم قوة ساعده لن يقوم ثانية

كان حكيماً، وسيم الوجه، ولكنه لن يأتى ثانية(٥٩)

لقد ذهب إلى الجبل، ولن يأتى ثانية

إنه ينام على سرير القدر، ولن يقوم ثانية

ومن الأريكة المتعددة الألوان لن يأتى ثانية (٦٠)

مات جلجاميش وبقيت آثاره تدل عليه. هذا هو المغزى الذى من أجله وضعت الملحمة . الإنسان فان ولا يخلده إلا عمله : " أى جلجاميش . سيد كولاب جل حمدك. الرجل الذى كان يعلم كل شئ، الملك الذى عرف أقطار العالم كله حكيماً، رأى الخبايا وعرف الأسرار ... وفى أوروك بنى أسواراً، وسدا عظيماً ومعبداً فى الحرم المبارك للإله السماء "انو" وآلهة الحب "عشتار" . انظر إليه لا يزال قائماً حتى اليوم "(٦١).

ويتفنن النص فى وصف أعمال جلجاميش الخالدة ويطالبنا بامعان النظر إليها وإلى تفاصيلها : "انظر إلى جداره الخارجى المزين بالطنف، إنه يضوى بلمعان النحاس، والجدار الداخلى، الذى لا نظير له المس العتبة إنها عتيقة – اقترب من الحرم، مسكن عشتار سيدة الحب والحرب الذى لا يستطيع أى من الملوك المتأخرين، أو من البشر الأحياء أن يبنى ما يضارعه "(٦٢).

وإذا كان هذا رأى أهل مدينة أوروك ورأى الملحمة فهو أيضاً الرأى الذى توصل إليه جلجاميش قبل موته . الإنسان يخلد بأعماله الحضارية ومما قدمه للحضارة من بناء وعمران، فها هو جلجاميش، بعد أن فشلت رحلته للبحث عن الخلود، يطلب من النوتى ارتشانابى الذى اصطحبه فى رحلة العودة إلى أوروك ... يطلب منه أن يتأمل أعمال جلجاميش وكأنه يخبره أليست هذه الأعمال كافية لمنحه الخلود بدلاً من السعى وراء أمل لا يمكنه تحقيقه ألا وهو الحياة الأبدية :

أى ارشانابى، أصعد إلى سور أوروك، تطلع إلى المصاطب التى قام عليها، وتمعن فى بنائه : اليس مبنياً من الطوب المحروق، ثم ألم يرسى الحكماء السبعة أسسه؟ إن الثلث هو المدينة، والثلث حدائق، والثلث حقول يضاف إليها معبد الآلهة عشتار هذه الأجزاء والمعبد هى كل أوروك . هذا أيضاً من عمل جلجاميش..."(٦٣).

والحقيقة أن ملحمة جلجاميش تحلم مغزى حضارياً كبيراً وتقدم لنا ما يمكن تسميته بفلسفة للحضارة مبنية على أساس نظرة متعمقة فى التاريخ الإنسانى . والتصور الذى نراه فى الملحمة يمكن تلخيصه فى أنه لا وجود للتاريخ بدون حضارة . فالحضارة هى الدالة على التاريخ فى عصوره الإنسانية المختلفة . الملحمة مواجهة بين التاريخ والحضارة تنتهى بنتيجة ضرورية وهى التحام التاريخ والحضارة التحام النتيجة بالعلة . وفى النهاية تزول العلة وتبقى النتيجة . يزول السبب التاريخى وتبقى النتيجة الحضارية إن صح هذا التعبير . ومن هنا " فمجموعة جلجاميش" المكونة لملحمته تتويج رائع للأدب الأسطورى التاريخى الذى أنتجته حضارة ما بين النهرين وذلك لتحديدها العلاقة بين التاريخ والحضارة وفى اعتبارها التاريخ مقدمة للحضارة يظهر هذا فى المقارنة التى تعرضها الملحمة بين أفعال جلجاميش التاريخية وأعماله الحضارية وتعطى الديمومة والاستمرار للحضارة على التاريخ (٦٤).

حواشي الفصل الأول :

(١) هـــ . فرانكفورت . وما قبل الفلسفة . الإنسان فى مغامرته الفكرية الأولى ، تأليف هـ فرانكفورت وآخرون . ترجمة جبرا إبراهيم جبرا . منشورات دار مكتبة الحياة ، بغداد ١٩٦٠م. ص ٢٦.

(٢) S.H. Hooke, Middle Eastern Mythology, Penguin Books, Baltimore, 1963, PP. 12–13.

(٣) S.N. Kramer, History Begins at Sumer, Doubleday & CO., New York, 1959, P. 35.

(٤) Ibid. P. 35.

(٥) صـــموئيل نـــوح كريمـــر، انسومريون : تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم ، ترجمة فيصل الوائلى . الكويت ، وكالة المطبوعات ص ٤٥- ٤٦.

(٦) من هذه المؤلفات "النواح على أور" و "النواح على نفر" وهما من الأعمال التى كونـــت جنساً أدبياً مستقلاً عرف بـــ (أدب الرثاء" أو "أدب البكاء" فى التراث الأدبى لمنطقة ما بين النهرين وانظر : كريمر : السومريون ص ٥٠- ٥١.

(٧) انظر النص الكامل فى :

S.N. Kramer, Assyriological Studies No. XII, 1939, PP. 38, 40.

(٨) انظر الترجمة الكاملة فى :كريمر السومريون ص ١٨٩- ١٩٢.

(٩) ثوركلد جاكوبسن: أرض الرافدين . فى :ما قبل الفلسفة : الإنسان فى مغامراته الفكرية الأولى ، ص ١٦٤، ١٦٧.

(١٠) يذكر كريمر أنه على الرغم من وجود المادة التاريخية إلا أن السومرى القديم لـــم يعـــرف كيف يستغلها من أجل إعداد وكتابة تاريخ متصل الأحداث مرتبط المعانى . انظر :

History Begins at Sumer, P. 36 فى The First Historian.

(١١) د. محمـــد عواد حسين . "صناع التاريخ " مجلة عالم الفكر ، العدد الخامس بفلسفة التاريخ ، المجلد الخامس، العدد الأول ١٩٧٤، ص ١٢١- ١٢٢.

(١٢) نفس المرجع ، ص ١٢٢.

(١٣) د.شـــاكر مصـــطفى " التاريخ هل هو علم" مجلة عالم الفكر ، العدد الخامس الخاص بفلسفة التاريخ المجلد الخامس العدد الأول ١٩٧٤، ص ١٧٥- ١٩٧٦.

(١٤) نفـس المـــرجع نقـــلاً عـــن أرنست كاسيرر . المدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ، ترجمة إحسان عباس : بيروت ١٩٦١، ص ٢٩٥.

(١٥) د. عبدالحمـــيد يونـــس . "الفولكلـــور والميثولوجيا " مجلة عالم الفكر. العدد الخاص عن المأثورات الشعبية . المجلد الثالث . العدد الأول ١٩٧٢، ص ١٨.

(١٦) نفس المرجع ، ص ١٧- ١٨.

(١٧) E. A. Speiser "Ancient Mesopotema in the Idea of History in the Ancient Near East, edited by Robert C. Dentan, Yale University Press, Fourth Printing 1967, P. 38.

(١٨) نـــزل الساميون بلاد ما بين النهرين خلال الألف الثالثة قبل الميلاد . وكونوا أول امبراطورية سامية هناك وهى الإمبراطورية الأكادية حوالى ٢٣٥٠ ق.م ، وقـــد اندمج الساميون فى السومريين، وصاهروهم، واختلطوا بهم بعد دخولهم الســـلمى للبلاد فى شكل هجرات متتالية. وقد تمت الغلبة لهم فى النهاية حيث تركت الأكادية ، شعباً وحضارة ، أثراً كبيراً على حضارة السومريين. وينتسب الأكاديون إلى أسرة الشعوب السامية البدوية التى استوطنت الصحراء العربية – الشامية ويعتقد بعض المؤرخين أنهم دخلوا أراضـى سومر من المنطقة التى تقترب فيها الدخلة والفرات ، وهى المنطقة المحيطة بمدينة كيش القديمة السابقة

علـــى مدينة بابل ، ومنها انطلق الأكاديون إلى قلب الأراضى السومرية جنوباً وشـــمالاً . انظر فى ذلك انطون مورتكات. تاريخ الشرق الأدنى القديم ترجمة توفـــيق ســـليمان وآخـــرون ، دمشق ١٩٦٧ ص ٨٣- ٨٤ . وانظر كذلك د. عبدالعزيز صالح. الشرق الأدنى القديم . الجزء الأول مصر والعراق . القاهرة ١٩٦٧، ص ٤١٥- ٤٢٠.

(١٩) Helmer Ringgren, Religions of the Ancient Near East translated by John Sturdy, The Westminster Press, Philadelphia, 1973, P. 93.

(٢٠) فهناك روايات عن الملك جوديا بخصوص بحثه بالوسائل التكهنية عن أنسب يوم لبناء المعبد وعن كيفية تعرفه على إرادة الآلهة من خلال الأحلام وتفسيرها . انظر المرجع السابق ص ٩٣. وانظر كذلك :

A.L. Oppenheim Ancient Mesopotamia, Chicago, 1964, P. 209.

(٢١) نفس المرجع السابق، ص ٩٣- ٩٤.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٩٤- ٩٥.

(٢٣) المرجع السابق ص ٩٥- ٩٦.

(٢٤) المرجع السابق ص ٩٦.

(٢٥) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٢٦) J.B. Pritechard, Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament, Princeton, ٢nd edition, 1955, P. 450.

(٢٧) المرجع السابق ص ٤٥١.

(٢٨) المرجع السابق ص ٤٥١.

(٢٩) المـــرجع السابق، ص ٤٥١ وانظر أيضاً بعض النصوص الأخرى المشابهة فى :

A.K. Grayson and W.G. Lambert, Akkadian Prophecics, in Journal of Cuneiform Studies, 1964, PP. 7–30.

(٣٠) انظـــر : H. Ringgren. Religions of the Ancient Near East, P. 95.

(٣١) أنطون مورتكات ، تاريخ الشرق الأدنى القديم ، ص ٣٥٤- ٣٥٥.

(٣٢) المرجع السابق ، ص ٣٥٤.

(٣٣) الحكمـــاء السبعة هم الآلهة السبعة المقررة للمصائر فى مجمع الآلهة صاحب السلطة العليا فى الكون.

(٣٤) توركـــند جاكوبسن ، أرض الرافدين - الكون كدولة ، فى : ما قبل الفلسفة ص ١٤٨- ١٤.

(٣٥) المرجع السابق ص ١٤٨.

(٣٦) يعـــبر جاكبسون عن هذا بقوله : " العراق القديم ينظر إلى الجمهور الذى لا فـــائدة له نظـــرة الاستياء والشفقة ونظرة الخوف أيضاً ويقتبس المثل العراقى القديـــم : " الجنود بلا ملك غنم بغير راعيها " و "العمال بلا مراقب كالمياه بلا مفتش رى" ويعلق جاكبسون قائلاً : "ثم إن الجمهور الذى يعوزه القائد والتنظيم لا يجـــدى ولا ينـــتج كحقـــل لا ينمو الزرع فيه إذا لم يحرث : "الفلاحون بلا مشـــرف كحقل بلا حارث " ولذا يستحيل وجود علم منظم إذا لم تفرض عليه سلطة عليا إرادتها ". انظر ما قبل الفلسفة ص ٢٤٠.

(٣٧) Speiser, Ancient Mesopotamia, P. 50.

(٣٨) السومريون ص ٥٦.

(٣٩) المرجع السابق ص ٥٦.

(٤٠) المرجع السابق ص ٥٧ – ٦٨.

(٤١) Speiser, Ancient Mesopotamia, P. 50- 51

(٤٢) N.K. Sanders, The Epic of Gilgamesh. Penguin Books. 1960, P. 20.

ترجمه إلى العربية محمد نبيل نوفل وفاروق القاضى ، دار المعارف ، القاهرة.

(٤٣) Speiser, Ancient Mesopotamia, P. 44.

(٤٤) Senders, The Epic of Gilgamesh P. 93.

(٤٥) The Epic of Gilgamesh P. 87.

(٤٦) Ibid, P. 72.

(٤٧) انظـــر الـــترجمة الكاملة لقصيدة "جلجاميش وآجا" فى : صموئيل كريمر : السومريون ترجمة فيصل الوائلى. وكالة المطبوعات الكويت ص ٢٥٨- ٢٦٤ .

(٤٨) كريمر ، السومريون ص ١٥٢.

(٤٩) Ringgren, The religlons of Ancient Near East, P. ٦٦.

(٥٠) Ibid, P. ٦٧.

(٥١) Alexander Heidel, The Gilgamesh Epie and Old Testament Parallels, Chicago, 1946, P. 101.

(٥٢) Ibid, P. 105.

(٥٣) Ibid, P. 96.

(٥٤) يقول النص فى جزء منه : "... أخذوا الحبوب من حقل ننجرسو وكل ما كان مـــزروعاً وبذلك يكون سكان أوما قد أثموا بحق ننجرسو لأنهم دمروا لاجاش

والسلطة التى كانت من نصيبهم سوف تنتزع منهم . لم يرتكب أروكاجينا ملك جيرسو إثما ما ، أما لوجال زاجيزى انزى أوما ، فستحمل آلهته ندابا هذا الإثم علــى رأســها " انظر : مورتكات . تاريخ الشرق الأدنى القديم ص ٦٧ وما بعدها.

(٥٥) يعلــق مورتكـــات على هذا بقوله : " حقاً لقد انتقم ننجرسو لنفسه ، إذ برهن عمل لوجال زاجيزى الذى قام به من أجل توحيد الدويلات السومرية ومركزة الشعب السومرى على أنه غير قابل للاستمرار . ويعود سبب ذلك بالتأكيد إلى أن الجــو المسيطر فى مختلف المدن غزاها جاء معبراً عنه .. أنه لم يجد أية ركـيزة مــن الشـــعب السومرى وكهنته ... إن فكرة توحيد الدول السومرية ومركـــزة الشـــعب لا يمكن فعلاً أن تحقق إلا على يد شعب من نوع آخر هو الشـــعب الأكـــادى السامى الذى كان قد استوطن البلاد وتأسس بشدة منذ زمن طويل " تاريخ الشرق الأدنى القديم" ص ٦٨.

(٥٦) جاكبســون = مــا قــبل الفلســفة ص ٢٤٠- ٢٤١ يعرف جاكبسون الإله الشخصى الخاص بأنه " الصلة بين الفرد وبين الكون وقراه ... وذلك لأن الإله الشخصى ليس بالنائى الرهيب ككبار الإلهة ، بل هو دان أليف كثير الاهتمام. وللمرء أن يخاطبه ويلتمس إليه ويستثير عطفه ويظهر دور الوساطة الذى يقوم به الإله الشخصى عند الآلهة الكبيرة فى رسالة موجهة إلى الإله الصغير تقول:

خاطب الرب أباك : هذا ما يقوله خادمك آبيلا داد

لم قد أهملتنى ...

اكتب إلى الإله مردوك ، فأنت أثير لديه ...

وفى نص آخر يتشفع الإله الصغير الشخصى لدى الإله الكبير نيابة عن الفرد الذى فى وصايته :

أيها الإله الشمس ، خلاصهم بيدك

أنا رسول ايا

ولخلاص المبتلى أرسلنى إليك

ورسالته قد تلوتها عليك

أما هذا الرجل ، ابن إلهه ، فاحكم فى قضيته

وانطق له بالحكم

واطرد المرض الخبيث من جسمه

انظر جاكبسون ، ما قبل الفلسفة ص ٢٤٤- ٢٤٥.

(٥٧) جاكبسون ص ٢٤١ ، ويشير جاكبسون فى مكان آخر إلى أن الإله الشخصى يرتبط ارتباطاً مباشراً بحظ لفرد ، ونصيبه فى الحياة فهو القوة المانحة للنجاح الشخصى للإنسان ، والمتعاونة معه على التفكير والتخطيط، والمسئولة عن تحقيق ما يبغيه الإنسان من انجازات ، ولهذا فقد اعتبر هذا الإله الشخصى بمثابة الأب للإنسان .

(٥٨) حتى الملك القوى اعتبر ابنا للإله الشخصى فهو "الإنسان ابن إلهه" انظر:

Thorkild Jacobsen, ancient Near Eastern Religions in Religions in Antiquity edited by Jacob Neusner, Hanover, 1966. P. 64– 67.

(٥٩) Sanders, P. 115.

(٦٠) Ibid, P. 115– 116.

(٦١) Ibid, P. 59.

(٦٢) Ibid, P. 59.

(٦٣) Ibid, P. 114.

هــذه الفقرة مأخوذة من نص سومرى بعنوان "موت جلجاميش" الحق بالملحمة وربمــا كــان يمثل جزءاً من قصيدة طويلة أو أنه قسم من قصيدة "جلجاميش وأرض الأحــياء" والــتى تشــتمل علــى الجزء الأكبر مما يسمى بمجموعة جلجاميش والمكونة لملحمة جلجاميش الترجمة العربية ص ١٠٥.

(٦٤) يظهــر هــذا المغزى ظهوراً جلياً فى آخر كلمات قصيدة "جلجاميش وأرض الأحياء" هذا أيضاً من عمل جلجاميش الملك . الذى ... ذهب فى رحلة طويلة، تعب فيها ، وأنهكه العمل ، ثم عاد ليحفر القصة كلها على الصخر " وكان حفر القصــة على الصخر أهم لدى مؤرخ ما بين النهرين من كل شئ آخر .. فهذا العمــل، أى الحفــر ، هــو الدال على العمل التاريخى المضنى ولولاه ما كان للعمــل الــتاريخى ذكــر يذكر . انظر ملحمة جلجاميش ص ٩٥ من الترجمة العربية .

الفصل الثاني

أثر الرؤية التاريخية والحضارية لشعوب ما بين النهرين على الأدب والفن

أثر الرؤية التاريخية الحضارية
لشعوب ما بين النهرين على الأدب والفن

يعبر الإنتاج الفنى والأدبى لمنطقة ما بين النهرين تعبيراً جلياً عن هذه النظرة التاريخية التى ذكرناها فى الصفحات السابقة. ففى هذا المجال نجد أن فنان ما بين النهرين على اختلاف عمله الفنى يلتزم فى نتاجه بفكرة اكتمال التاريخ والحضارة فى الزمان الأول القديم، ويرى أن الآلهة قد وضعت له فى المجال الفنى النموذج المثالى الذى يجب عليه كفنان أن يتبعه ويقلده. فالفن والأدب لهما أيضاً نماذجهما الأولى التى وضعتها الآلهة، وسرعان ما انتقل الفن والأدب من فعل إلهى إلى نشاط إنسانى يكرر فيه الإنسان عمل الآلهة، وهو فى تكراره له إنما يزاول نشاطاً دينياً يمجد فيه أعمال الآلهة. بل ربما يمثل عمله جزءاً من الطقوس الدينية المقامة للآلهة. وإن كانت قد فقدت هذه الأعمال الفنية فيما بعد مضمونها الدينى وتحولت إلى أنشطة إنسانية عادية وذلك بابتعادها عن مصدرها الأول وفاعلها الأول، وهو الإله، ففقدت بالتالى قداستها، وربما حاولت تطوير نفسها فازدادت بعداً عن المصدر الأول.

وقبل أن يحدث هذا التطور، كانت كل الأعمال والأنشطة الإنسانية المتصلة بالسلم والحرب أنشطة مكرسة للآلهة بل وتستمد أصولها من ذلك الفعل الإلهى الأول لها. ولم يكن يفرق إنسان ما بين النهرين بين ما هو دينى وغير دينى فى نشاطه اليومى، بل إنه لم يعرف هذه التفرقة، فكل الأعمال والأنشطة عنده دينية حتى وإن كانت فى ظاهرها أفعالاً اقتصادية، أو صناعية، أو غير ذلك. وهذا بلا شك تعبير أصيل من جانب إنسان ما بين النهرين عن وحدة الحياة الإنسانية رغم

اختلاف العناصر المكونة لها، وذلك بسبب عودة هذه العناصر إلى أصل واحد هو أفعال الآلهة الأولى التى أصبحت نماذج وأنماط أولية تحتذى وتقلد وتكرر من جانب الإنسان.

وحرصاً على تقليد أفعال الآلهة وتكرارها تقديساً لها، أو كجزء من حياة الطقوس الدينية المرتبطة بها لم يسع فنان ما بين النهرين إلى الإبداع فى أعماله الفنية والأدبية، أو الالتزام بأساليب فنية وأدبية تدفعه إلى تطوير أعماله، والبعد بها عن أصولها القديمة. ففى مجال الأدب نجد نشاطه ينحصر فى تقليد النماذج الأدبية القديمة بأن يتفنن فى نسخ النصوص الأدبية وتلخيصها أو تفسيرها، وربما ترجمتها، دون أدنى محاولة لتحسينها، أو تطويرها أو نقدها، أو ادخال تعديلات جوهرية على أفكارها الأساسية. ولا شك فى أن الالتزام بهذا الموقف التقليدى لم يكن نتيجة ظهور مدارس أدبية تسعى إلى التجديد فى الأشكال الأدبية وموضوعاتها، ولكنه يعود إلى سبب أساسى، وهو أن الأديب أو الفنان كان ينظر إلى عمله على أنه وظيفة دينية، وليس نشاطاً مستقلاً يعبر به عن مشاعره الذاتية. ولهذا كان يراعى الدقة فى تقليده للأصول الأدبية والفنية الأولى، ويقيم مقاييسه وأحكامه الفنية على أساس علاقة عمله بالأنماط الأولية ومدى بعده أو قربه من النموذج الأول.

وهناك أدلة كثيرة تشير إلى هذا الارتباط بين أدب وفن ما بين النهرين وبين الأصول الأدبية والفنية الأولى. وتشير أيضاً على محاكاتها وتقليدها. من هذه الأدلة نجد أنه على الرغم من اختلاف عصور تاريخ ما بين النهرين وما أتت به المتغيرات السياسية فى كل عصر جديد نجد أنه لم يقابل هذا التطور التاريخى تطور مواكب فى مجالى الأدب والفن. فقد ظل الإنتاج الأدبى والفنى على ما هو عليه، وكأنه لا يتأثر تماماً بتغير الممالك. لقد استمرت الأصول القديمة تمارس

تأثيرها المباشر على عقل ووجدان الأديب والفنان، ورغم تباين العصور والأزمان. والعلة فى هذه الظاهرة هى أن النتاج الأدبى والفنى ظل مرتبطاً بالدين. ومن هنا لم يتأثر إلا ظاهرياً بما يجرى على الساحة السياسية. صحيح أن النصوص الأدبية القديمة قد خضعت لبعض التغيير. ولكن الأمر لم يتعد حذف اسم إله ووضع اسم إله جديد مكانه، واستمر المضمون على ما هو عليه. وقد كان تغيير أسماء الآلهة التعبير الوحيد عن التغيير السياسى، وما تبعه من زوال إله مسيطر، وظهور إله مسيطر جديد. والمثال الواضح على ذلك ما حدث مع الإلهين القوميين أو المحليين آشور ومردوك. ففى فترة ازدهار مدينة آشور سياسياً أصبح آلهها المحلى هو المذكور فى الأساطير. ومع زوال سلطان آشور وظهور بابل على مسرح السياسة فى منطقة ما بين النهرين يأخذ الإله مردوك مكان الإله آشور فى الأساطير والنصوص الدينية مع الإبقاء على مضمون النصوص فى معظم الأحوال. وتعطينا قصة الخلق مثالاً واضحاً على هذه الظاهرة. فهناك قصة خلق سومرية الأصل، ثم يظهر بعدها عدد من قصص الخلق لا تختلف إلا فيما يتعلق بأسماء الآلهة. وفى هذا يقول هوك : " إن الفكر الأسطورى لمنطقة ما بين النهرين وصلنا فى أشكال سومرية وبابلية وآشورية. وبينما لا يوجد إلا فارق بسيط جداً بين الأشكال البابلية والآشورية لأية أسطورة نجد فوارق أساسية بين الشكل السومرى لقصة الخلق وبين الشكل الآشورى – البابلى (لنفس القصة)" [1].

وإذا كان هناك اختلافات بين قصة الخلق السومرية وقصة الخلق البابلية الآشورية فإن هناك وجوه تشابه عديدة بين نصوص أسطورية سومرية أخرى ونظائرها فى الأدب البابلى – الآشورى. ومن ذلك مثلاً أسطورة نزول عشتار إلى العالم السفلى " وأسطورة "الطوفان" الواردة فى ملحمة جلجاميش. فهاتان الأسطورتان وغيرهما تشيران إلى أن الأدب البابلى – الآشورى يستمد أصوله من

الأدب السومرى بل وتشيران أيضاً إلى أن الأدب البابلى – الآشورى إنما يكرر فى بعض أساطيره، الأصول السومرية مع إجراء التعديل اللازم فى أسماء الآلهة، وربما الأشخاص والأماكن والممالك. ويؤكد كريمر هذه الظاهرة بقوله : " إن أساطير الأكاديين (أى البابليين والآشوريين) مستمدة إلى حد كبير من أشكال أولية سومرية. واثنان منها على الأقل – "نزول عشتار إلى العالم السفلى " وقصة الطوفان كما تروى فى ملحمة جلجاميش – تطابقان تماماً أصولاً سومرية معروفة. وحتى هذه الأساطير التي ليس لها مقابل سومرى تحتوى على موضوعات وأفكار أسطورية معروفة. رئيسية تعكس أصولاً سومرية. وعلاوة على هذا أن معظم الآلهة المذكورة هى جزء من مجمع الآلهة السومرى. وهذا لا يعنى أن الشعراء الأكاديين قلدوا فقط نماذج الشعراء السومريين. فقد أدخلوا تغييرات وتعديلات كثيرة فى الموضوع والحبكة (الفنية). ولكن رجال الأدب الأكادى كلهم لم يستطيعوا الهروب من التأثير العميق والشامل لتراثهم السومرى" (٢). ويشير سدنى سميث إلى ظاهرة تستحق الذكر فى هذا المجال. فهو يؤكد على أن كتاب ما بين النهرين قد عكفوا فى فترات معينة على نقل مادة الأساطير الأساسية بأسلوب العصر الذى يعيشونه. وربما كان هذا هو السبب فى تكرار نصوص كثير من الأساطير. يقول سميث : " من المؤكد أن الكتاب الآشوريين قد انشغلوا بنقل الأدب الذى استعاوره من بابل وتغييره من أسلوب إمبراطورية بابل الأولى إلى الشكل (الأسلوب) الذى وجدناه عليه فى مكتبة آشور بانيبال" (٣) ويؤكد هذا الرأى أن عملية نقل الأساطير بلغة وأسلوب العصر الجديد لم تشتمل على تغيير جذرى لمادة الأساطير، فمعظم آلهة آشور عبدت فى بابل. وكذلك احتفل فى آشور وبابل بنفس الأعياد والمواسم الدينية وفى نفس المواعيد بل وبنفس الطريقة (٤). ومعظم الأساطير سبق أن تمت عملية نقلها من أصولها السومرية بوساطة الساميين. فهناك إذن وحدة فكرية دينية

ربطت هذه المادة الأسطورية، وحافظت على جوهرها عند نقلها، أو ترجمتها بأسلوب جديد.

ومن الأدلة الأخرى على ارتباط أديب وفنان ما بين النهرين بالأصول الأدبية والفنية الأولى أنه، كما يلاحظ أعماله، لم يكن يهتم بذكر اسمه أو نسبة العمل الأدبى أو الفنى إلى شخصه. وربما كان هذا هو السبب فى عدم معرفة أسماء أدباء وفنانى ما بين النهرين الذين تركوا هذا التراث الهائل. صحيح أن الأدب والفن فى أشكالهما القديمة يعتبران تراثاً شعبياً تناقله الأجيال، وغالباً ما يكون مجهول المؤلف إلا أن بعض الشعوب القديمة فى منطقة الشرق الأدنى القديم وما جاورها من مناطق عرفت إلى جانب الأدب والفن الشعبيين، أعمالاً أدبية وفنية معروفة المؤلف. ومن بين هذه الشعوب المصريون والإسرائيليون والإغريق. وعلى كل حال احتفظت بعض المصادر الأدبية والفنية لمنطقة ما بين النهرين بأسماء بعض النساخ، وربما يعنى هذا أن ناقل النص أو ناسخه أكبر قدراً من الكاتب المبدع، أو أن هذا الأخير لم يكن له وجود يذكر. هذا إلى جانب أهمية الوظيفة الدينية للناسخ فى نسخ النصوص، وتقليد الأعمال الفنية من أجل العمل على انتشارها، وتداولها فى أمور تخص الحياة الدينية. وربما يعود السبب فى عدم ظهور شخصية الكاتب المبدع فى أدب ما بين النهرين إلى سيطرة الأعمال السومرية على عقل ووجدان الآشوريين والبابليين لدرجة لم تسمح لأصحاب المواهب الأدبية بالظهور، أو أن هؤلاء، إن كان لهم وجود، قد انهمكوا فى تدريس ونسخ النصوص القديمة مثلهم مثل غيرهم. والواقع أن معظم النشاط الأدبى فى المنطقة قد اتخذ من الأعمال السومرية محوراً له يتضح هذا من قول كريمر : " استمرت الأعمال الأدبية السومرية دون عائق يقف فى طريقها خلال النصف الأول من الألف الثانى، على الرغم من حقيقة أن اللغة الأكادية السامية كانت تحل تدريجياً محل اللغة السومرية

كلغة للكلام فى بلاد سومر. ففى المدرسة (الأيدوبا) التى كانت تحمل خلال فترة سلالة (ليسن" كلها. بل وحتى فيما بعد تلك الفترة، كانت الأعمال الأدبية القديمة تدرس وتستنسخ وتنقح بنشاط وتحمس، وبعناية وتفهم، حتى أن الأعمال الأدبية التى وصلت إلينا كلها تقريباً لم تعرف إلا من نسخ وتنقيحات أعدت فيما يمكن وصفه بفترة ما بعد الأيدوبا (أى المدرسة) السومرية " (٥) ولم يتوقف الأمر عند نسخ النصوص القديمة. ولكن اتجه الإبداع وجهة تناسب هذا الارتكاز على تراث سومر الأدبى. فبدلاً من أن يبحث كاتب ما بين النهرين فى عصور الآشوريين والبابليين عن موضوعات وأشكال وأساليب أدبية جديدة نجده يلجأ إلى ابتداع أعمال أدبية سومرية. وقد تمكن من هذا بفضل احتفاظه باللغة السومرية كلغة للكتابة إلى جانب استخدامه للاكادية السامية لغة للحديث والكتابة أيضاً. ويؤكد كريمر على هذه الظاهرة بقوله : " أن المعلمين والشعراء والكتاب الناطقين على ما يفترض باللغة الأكادية، الذين كانوا يؤلفون الهيئة العاملة فى الـ "أيدوبا" ابتدعوا أعمالاً أدبية سومرية جديدة على الرغم من أنهم كانوا يحذون فى أعمالهم – وهذا أمر طبيعى جداً – حذو الوثائق القديمة فى الشكل والمحتوى والأسلوب والنموذج "(٦).

وقد كان لهذه الظواهر وأثرها على شكل أدب وفن منطقة ما بين النهرين إذ صبغته بصبغة خاصة، وأعطته مجموعة من الخصائص ميزته عن غيره من آداب وفنون العالم القديم. وأولى هذه الخصائص التى ترتبت على هذه النظرة الأدبية والفنية لشعوب ما بين النهرين أن أصبح من الصعب تمييز التطور التاريخى للأسلوب الأدبى والفنى لهذه المنطقة – فمن المعروف أن كل أدب وفن يمر بعد نشأته الأولى بمراحل من التطور يتأثر فيها بظروف البيئة وبالعوامل السياسية والاقتصادية وغيرها. كما يمر بمراحل ازدهار وضعف شأنه شأن بقية الأنشطة الإنسانية. هذا الوضع لا ينطبق تماماً على حال الأدب والفن فى منطقة ما بين

النهرين. فالتطور التاريخى غير معترف به من حيث المبدأ. وذلك لأن كل الأنشطة الإنسانية، ومن بينها الأدب والفن، بدأت مكتملة ناضجة لأنها أفعال الآلهة الأولية. ومن بعدها تحولت إلى أنشطة إنسانية يكرر فيها الإنسان فعل الآلهة. ومعنى هذا أن الأشكال الأدبية والفنية الأولى أكثر تطوراً وكمالاً من الأشكال المتأخرة. لأن الأولى صنعتها الآلهة بينما الثانية تقليد إنسانى لما صنعته الآلهة، بل وتعبير عن تطلع إنسانى إلى الاقتراب من النماذج الأدبية والفنية الأولى. فهناك إذن شعور ذاتى داخلى لدى أديب وفنان ما بين النهرين يولد لديه قصوراً أدبياً وفنياً فحواه أنه مهما بذل من جهد فهو لن يصل إلى ما وصلت إليه الأشكال الأولى، وربما نزيد على ذلك القول بأن هناك رادعاً دينياً متسلطاً على عقل ووجدان أديب وفنان ما بين النهرين يمنعه من الإحساس بإمكانية التفوق على النماذج الأولى، بل ويجعل من هذا الإحساس إن وقع، ما يمثل معصية دينية نتيجة إمكانية تحدى الإنسان لأفعال الآلهة، ومن ثم التعرض لسخطها وعقابها.

هذا الاعتقاد الأساسى فى الأشكال الأولية المتكاملة للأدب والفن ترك أثره الواضح على هذين النشاطين. فالموضوعات الأدبية والفنية واحدة متكررة، ولا تختلف إلا فى درجة دقتها الفنية، ودرجة تمثلها للشكل الأول، ولا يصح أن نستخدم مع مثل هذا الأدب والفن أى تفسير تطورى، وذلك لأن الفلسفة العامة التى تحكم نظرة شعوب ما بين النهرين فلسفة لا تؤمن بالتطور أو التقدم، ولا تعتقد أن الأشياء بدأت بسيطة ثم تدرجت فى مراحل التطور إلى أن أصبحت على شكلها المركب المعقد الذى نعرفه. ولكن تعتقد فى أن الأشياء بدأت كاملة اكتمال الحضارة الإنسانية من البداية لأنها إلهية الصنع، وعلى الإنسان أن ينظر إلى هذه الأنشطة على أنها تمثل قمة الإبداع الحضارى.

ومن آثار هذا الاعتقاد نجد أن أديب وفنان ما بين النهرين لم يسع إلى خلق شخصية أدبية وفنية مستقلة، ولم يرغب فى الإبداع الذاتى، بل حرص على التعبير الجماعى الموضوعى الذى لا يتغير، والبعد عن التعبير الأدبى والفنى الحر. ويشبه أحد علماء الحضارات السامية القديمة فنان ما بين النهرين بصاحب الحرفة المتقن الذى يحرص على نقل التفاصيل الدقيقة للنموذج الذى تعلمه، والذى لا يهتم فى نفس الوقت بوضع اسمه على ما ينتجه من أعمال. وهذا جعل من الصعب التعرف على شخصية الفنان، أو على أى نسق فنى معين وراء العدد الهائل من الإنتاج المتكرر المتشابه (٧). وقد اكتسبت الأعمال الأدبية صفات تعكس هذا الحرص الذى اتصف به فنان ما بين النهرين حيث امتلأت مادة الأساطير والقصص بالنعوت الجامدة والتكرار المطول، وبالصيغ المعادة وبالأوصاف المفصلة بروية وبالخطب المطولة (٨). ونجد أيضاً أن الكتاب لم يهتموا بالبناء الأدبى المتماسك، واتجهت قصصهم إلى التجوال الواسع بدون ترابط وفى رتابة ملحوظة (٩). ومن ناحية أخرى لم تظهر فى أعمالهم الرغبة فى التعبير عن الإحساس الذاتى العاطفى المتطور لشخصيات الأساطير والقصص، اللهم إلا إذا استثنينا عملاً مثل ملحمة جلجاميش. وفيما عدا ذلك يظهر أبطال الأساطير و الآلهة فى شكل نماذج عامة ليس هناك ما يميزها بعضها عن بعض. ويجب أن نفهم هذه الصفات فى ضوء الوظيفة الدينية للأدب والفن. ومن ثم فالكاتب محدود بإطار هذه الوظيفة، ولم يكن الهدف من إنتاجه إمتاع الحاسة الذوقية لدى إنسان ما بين النهرين، بل الوفاء بمتطلبات وظيفته الدينية فى إنتاج أدب وفن يخدم الحياة الدينية أولاً وأخيراً. وأول متطلبات هذه الوظيفة أن يهمل الفنان شخصيته الفنية، ولا يحاول إبرازها فى أعماله، وأن يحرص أيضاً على إتباع أسلوب فنى رسمى معبر عن وجهة جماعية غير فردية .

وهكذا تلون الأدب والفن فى نهاية الأمر بالفلسفة التاريخية التى سادت فكر ما بين النهرين فجاءت الأعمال الأدبية والفنية مرتبطة بمثال أولى كان من نتيجته إهمال عنصر التاريخ فى الأدب والفن، وعدم الاعتراف بأى تطور تاريخى مواكب. بل وضع الفنان نصب عينيه مثالاً فنياً هو الكمال الفنى فى ذاته، ثم تأتى الأعمال البشرية فى شكل محاولات مستمرة فى سبيل الاقتراب من هذا المثال الفنى الذى هو قمة التطور من ناحية، والذى لم يمر بمراحل نمو فنية من ناحية ثانية. وهكذا تخلو نظرية الفن والأدب فى فكر ما بين النهرين من تأثير التاريخ وتطوره. فالفن عودة إلى بداية الأشياء عندما كانت الحضارة، هبة الآلهة للإنسان، فى أوج مجدها وقمة ازدهارها .

خاتمة :

وبعد هذا العرض التحليلى للفهم التاريخى عند شعوب ما بين النهرين نرى أن نختتم هذه الدراسة بتوضيح التأثيرات الإيجابية والسلبية لهذه الرؤية الدينية والتاريخية على حياة إنسان ما بين النهرين .

وإذا بدأنا بالتأثيرات السلبية لهذه الرؤية التاريخية وجدنا أن لهذا الجانب السابق أصوله الدينية. فقد أدى الاعتقاد فى وصول حركة التاريخ إلى نهاية محتومة سواء فى حياة المجتمع ككل. أو فى حياة الفرد ... أدى هذا إلى انتشار نزعة تشاؤمية انفرد بها تاريخ ما بين النهرين، وظهرت انطباعاتها فى أدبه وفنه. وتعود هذه النزعة التشاؤمية إلى غياب الاعتقاد فى استمرار الحياة الإنسانية بعد الموت. فتاريخ الإنسان ينتهى بموته، وبعد الموت يتساوى الناس لا فضل لخير على شرير، فالكل فى ظلمة دامسة(١٠). ومعنى هذا غياب مفهوم الثواب والعقاب (١١) الذى يحقق العدالة، ويضمن لفاعل الخير الثواب فى حياته، ويجازى الشرير على ما قدم من شر .

هذا الموقف أدى إلى الإحساس بالرهبة من الموت، والخوف مما سيقع بعد حدوثه. وقد عبر عن هذا الإحساس بصدق فى أكثر من عمل أدبى وعلى الأخص فى ملحمة جلجاميش. ولهذا السبب لم تكن حياة إنسان ما بين النهرين حياة سعيدة مطمئنة فالموت فى انتظاره، ولا أمل على الإطلاق فى أن تكون أوضاع ما بعد الموت مخففة لحدة الرهبة التى يشيعها الموت بين الناس فهى أوضاع مجهولة، والصورة المدركة عنها صورة قاتمة جداً. ويقارن مؤرخ الأديان براندون هذا الوضع فى ما بين النهرين ومقابله فى مصر القديمة : " إن الاهتمام الشديد الذى أبداه المصريون تجاه الموت، والذى يظهر واضحاً فى مومياتهم، ومقابرهم واستعداداتهم للموت، وبردياتهم الجنائزية – كان اهتماماً يغمره التفاؤل. وعلى هذا

فقد كان المصرى القديم ينظر إلى مصيره نظرة متفائلة معتقداً أنه من خلال العناية الإلهية ومجهوده الشخصى، يستطيع أن يواصل وجوده الشخصى فى العالم الآخر وفى حالة سعادة. أما مواطن ما بين النهرين. سومرياً كان أو بابلياً، أو آشورياً فلم يكن لديه مثل هذا الأمل. فقد كان التفكير الحشرى فى ديانته تفكيراً سوداوياً. فقد طلب منه الاعتقاد فى أن الآلهة قد خلقت البشرية لخدمتها ببناء المعابد وتقديم الأضحيات المعتادة. وقد كان هذا هو السبب الوحيد لوجود البشرية وفيما عدا ذلك لا يوجد شئ تطمح إليه أو تأمل فيه البشرية ... أما العناية الإلهية فهى شئ يمتد فقط إلى هذه الحياة الدنيا، وذلك لأن الآلهة قد حجزت الخلود، عن المخلوقات. وهكذا فحتى حياة العبادة الخالصة للآلهة لا جدوى منها، فمصير الإنسان كفرد أصبح محدوداً بسنوات حياته فى هذا العالم "(١٢).

والحقيقة أن الأفكار الحشرية فى ديانة ما بين النهرين تبعث على التشاؤم الشديد فيما يتعلق بحياة ما بعد الموت، بل وتثير كثيراً من الشكوك فيما يتعلق بالحياة الدنيا نفسها. ففى عالم ما بعد الموت لا فرق بين فاعل الخير وفاعل الشر، فالجميع فى حالة بؤس شديد. فالآخرة هى "أرض اللاعودة " بالنسبة للجميع (١٣). وهذا يثير الشك فى قيمة المبادئ الدينية والأخلاقية، وفى جدوى النظام الأخلاقى والقوانين التشريعية التى تطورت فى ظل حضارة ما بين النهرين، بل وتدعو إلى الشك فى قيمة الحياة الإنسانية ذاتها. وقد عبرت ملحمة جلجاميش أحسن تعبير عن كل هذه الأحاسيس والشكوك .وقد زادت العلاقة السلبية بين الآلهة والبشر من سوء الأحوال النفسية لإنسان ما بين النهرين. فهى أشبه بعلاقة الأسياد بالعبيد كما اختفت معها مفاهيم الشفقة والحب، فالإله رب سريع الغضب، ولا يتوانى فى توقيع العقاب إن لم يسرع الإنسان بالصلاة والتوسل والقرابين. ولهذا لا يوجد فى ديانة ما بين النهرين ما يقابل مفهوم إله الحب فى ديانات أخرى معاصرة لها (١٤).

ويقابل هذا الجانب السلبى فى حياة مجتمع مابين النهرين جانب آخر إيجابى ومناقض فى تأثيره. وأول هذه التأثيرات الإيجابية نجد أن خضوع الإنسان التام لإرادة الآلهة، وتحكم الآلهة فى حركة التاريخ قد ترك انطباعاً لدى إنسان ما بين النهرين بأن الهدف الأساسى لحياته هو خدمة الآلهة. وقد أدت عمومية هذا الانطباع إلى التأثير المباشر على الحياة العامة فى بلاد ما بين النهرين. وكانت لها أيضاً نتائج كبيرة بالنسبة لبناء مجتمع ما بين النهرين. فالخضوع للآلهة جعل الجميع يحسون بالمساواة، فالجميع متساوون فى خدمة الآلهة. وربما كان لهذا الشعور تجاه الآلهة أثر فى ظهور بوادر الديمقراطية وتطورها داخل البناء السياسى فى منطقة ما بين النهرين، وظهور أولى المؤسسات الديمقراطية فى الشرق الأدنى القديم .

ومن ناحية أخرى كان لهذا الشعور بالخضوع التام للآلهة دور عملى فى مجتمع ما بين النهرين. ويظهر هذا الدور فى شكل الجهد الجماعى المنظم الذى نتج عنه فى النهاية مجتمع مخطط متحضر، يتكون من مجموعة من المدن التى عبرت عن الوحدة السياسية، إلى جانب الوحدة التى عبر عنها المعبد، وما نشأ حوله من حياة اجتماعية اقتصادية إلى جانب النشاط الدينى الأساسى للمعبد. فقد كان مجتمع المعبد مؤسسة دينية تنظم الحياة الاجتماعية للمجتمع. وفى النهاية يمكن القول بأن حضارة ما بين النهرين تعود فى أساسها إلى هذا الجهد المنظم للجماعة فى خدمة المعابد المنتشرة فى أرجاء المدن والقرى. وكأن الخضوع الإنسانى للآلهة، والانضمام إلى مجتمع المعبد تعبيراً عن هذا الخضوع، هو المسئول الأول عن البناء الحضارى للمنطقة. وهذا بطبيعة الحال من أهم النتائج الإيجابية فى حياة إنسان ما بين النهرين وفهمه الخاص للتاريخ والحضارة .

الحواشي :

(١) S.H. Hooke, Middle Eastern Mythology. P. 19.

(٢) S.N. Kraemer "Mythology of Sumer and Akkad' in Mythologies of the Ancient world, Ed. With an introduction by S.N. Kraemer, Double day & Co. N.Y. 1961.

(٣) Sidney Smith, Early History of Assyria to 1000 B.C. London 1928, P. 334.

(٤) Hooke, P. 38.

(٥) كريمر : السومريون ، ص ٢٣٠.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٣٠.

(٧) S. Moscati, Ancient Semitic Civilization.

الترجمة العربية ص ١٠٦.

(٨) كريمر ، السومريون ص ٢٣٢.

(٩) نفس المرجع ص ٢٣٢.

(١٠) Alexander Heidel, The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels, The University of Chicago Press ٧th ecd. 1970, PP. 222- 223.

(١١) Georges Contenau, Everday Life in Babylon and Assyria Norton & Co. N.Y. 1966, P. 300.

(١٢) S.G. F. Brandon "The Epic of Gilgamesh, a Mesopotamian Philosophy of Life" Religion in Ancient History, Studies in Ideas, Men and Events, Charies Serbner's Sons, New York, 1969, P. 151.

(١٣) Contenau, Everyday Life in Babylon and Assyria, P. 299.

(١٤) Ibid, P. 26.

الباب الثالث

التفكير التاريخي والديني عند بني إسرائيل

الفصل الأول

إشكالية فلسفة التاريخ اليهودي

إشكالية فلسفة التاريخ اليهودي

تواجه الدارس لفلسفة التاريخ اليهودي عدة مشاكل منهجية تجعل الكتابة في التاريخ اليهودي من المهام الصعبة. فالتاريخ اليهودي ليس تاريخًا تقليديًا لأن اليهود لم يعيشوا في تاريخهم الطويل حياة الدولة التي يمكن تتبع مسيرها السياسية بشيء من الدقة طالما توفرت المصادر التاريخية والوثائق السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تمكن المؤرخ من كتابة تاريخ شامل للدول والممالك. فاليهود في التاريخ يمثلون جماعة بشرية ليس لها كيان سياسي مستقل، واتصف تاريخها بالتبعية المستمرة لحكومات الدول التي عاشت بينها الطوائف اليهودية، ولذلك فتاريخها في الحقيقة تاريخ تابع لتواريخ الدولة والأمم الأخرى ولا يمكن كتابته بشكل مستقل عن تواريخ الشعوب في الماضي والحاضر.

ومن الممكن حصر المشاكل المنهجية التي تقف عقبة في طريق كتابة فلسفة التاريخ اليهودي كتابة تاريخية موضوعية فيما يلي :

أولاً : مشكلة مصادر التاريخ اليهودي.

ثانيًا : مشكلة الخلط بين التاريخي والديني.

ثالثًا : مشكلة التفسير الديني للتاريخ.

أ ـ نظرية التاريخ المقدس.

ب ـ رفض الموضوعية التاريخية.

رابعًا : صفة الطائفية : تاريخ طوائف وأقليات تابعة.

خامسًا : تاريخ شتات : تأثير ظاهرة الشتات على التاريخ اليهودي.

سادسًا : التاريخ اليهودي تاريخ اضطهاد ونفي وسبي.

سابعًا : الصهيونية ومشكلة إعادة صياغة فلسفة التاريخ اليهودي في العصر الحديث.

وفيما يلي تفصيل لهذه المشاكل المنهجية والسمات الخاصة بفلسفة التاريخ اليهودي :

أولاً : مشكلة مصادر التاريخ اليهودي :

يعاني التاريخ اليهودي من أزمة في المصادر الخاصة بفترات التاريخ القديم، كما تمثل مشكلة تنوع المصادر وتعددها بالنسبة للتاريخ الحديث قضية أخرى، بالإضافة إلى مسألة أحادية المصادر أي كونها يهودية في معظمها الأمر الذي يعرض الموضوعية العلمية للخطر الشديد. ويضاف إلى كل هذا قضية لغة المصادر اليهودية، فاليهود كتبوا في معظم لغات العالم. فكل طائفة أو جالية يهودية سجلت تاريخها بلغتها أو لهجتها، فتعددت لغات المصادر ولهجاتها وأصبحت صعبة على المؤرخ غير اليهودي، وبخاصة في حالة المصادر المكتوبة بلهجات يهودية خاصة مثل اليديش واللادينو واللهجات اليهودية العربية والفارسية وغيرها. وفي كثير من الأحوال يستخدم اليهود الحرف العبري في كتابة تواريخهم وتراثهم الخاص في اللغات المختلفة، فاللغة المستخدمة مثلاً هي العربية ولكنها مكتوبة بالحرف العبري وليس بالحرف العربي الأمر الذي يجعل قراءتها سهلة على اليهودي صعبة على غير اليهودي الذي عليه أن يتعلم الحرف العبري ويتقنه حتى يستطيع قراءة المصادر المستخدمة للحرف العبري دون اللغة العبرية.

وبالنسبة للتاريخ اليهودي القديم يعتبر " العهد القديم " المصدر الوحيد لهذه الفترة القديمة، وهو بطبيعة الحال مصدر يهودي خالص اعتمدت عليه عملية الكتابة في التاريخ اليهودي اعتمادًا أساسيًا عند كل المؤرخين يهودًا كانوا أو غير يهود.

والمآخذ على العهد القديم كمصدر للتاريخ كثيرة من أهمها أنه نص ديني ومصدر لليهودية وليس مصدرًا للتاريخ، والمادة التاريخية الموجودة بالفعل مقدمة بشكل يخدم الديانة ويؤكد على علاقة لليهود بالشعوب الأخرى تقوم على أساس من

الشعور بالتميز والاختيار وتنهي إلى التعامل العنصري مع بقية البشرية، والمنظور التاريخي المسيطر على كُتَّاب " العهد القديم " تجاه الأمم والشعوب الأخرى منظور سلبي يقوم على أساس من نظرية التعالي والاضطهاد، أو التميز وما يسمى بالمعاداة لليهود، وتقديم اليهود في صورة مثالية على أنهم " جماعة الرب المختارة " وتقديم الشعوب الأخرى في صورة مشوهة على أنهم أعداء " جماعة الرب ". ومن المآخذ الأخرى على كتاب " العهد القديم " كمصدر تاريخي أنه متأثر بالفكر الأسطوري الذي تسرب إلى التراث اليهودي من التراث الأسطوري عند شعوب الشرق الأدنى القديم ولذلك ينتاب الغموض والإبهام الكثير من مادته التاريخية والدينية. وهو ما يعطي فلسفة للتاريخ البشري والإسرائيلي تدور حول الإعلاء من الشأن الإسرائيلي في التاريخ القديم، وتجعل من التاريخ الإنساني مقدمة إلى التاريخ الإسرائيلي.

ويرتبط بمشكلة مصادر التاريخ اليهودي أن هناك فترات في هذا التاريخ ليست لها مصادر سوى المصادر اليهودية التي تعبر عن وجهة النظر اليهودية في تاريخ اليهود وفي علاقاتهم بالشعوب الأخرى، وتسيطر عليها نزعة العداء للأمم الأخرى وعدم الموضوعية في عرض أحداث تاريخ الجماعات اليهودية في العالم. فالآراء المعروضة هي الآراء اليهودية ولا توجد وجهات نظر أخرى يمكن مقابلتها بالآراء اليهودية ومقارنتها لمعرفة الصحيح فيها من غير الصحيح.

ومن المشاكل الأخرى مشكلة لغة المصادر اليهودية. فهذه المصادر مكتوبة باللغة العبرية وباللهجات التي طورها اليهود في البلاد التي عاشوا فيها وأصبحت لهجات خاصة لا يعرفها إلا اليهود.

فقد طور اليهود في كل بلد عاشوا فيه لهجة خاصة كما طوروا طريقة للكتابة خاصة بهم تقوم على أساس استخدام الحرف العبري حتى لا يتمكن أهل اللغة التي

يستخدمونها من الاطلاع على ما يكتبونه. ففي عصور اضمحلال اللغة العبرية استخدم اليهود لغات البلاد التي عاشوا فيها وكتبوا هذه اللغات بالحرف العبري حتى لا يتمكن من قراءتها أحد سواهم. فاللغة العربية في العصر الوسيط تكتب بالحرف العبري حتى لا يقرأها العرب. واللغة الفارسية تكتب بالحرف العبري لنفس السبب. كما طورت لهجات يهودية خالصة مثل لهجة اليديش بين يهود شرق أوربا والتي خلطت بين العبرية والألمانية، وكذلك لهجة اللادينو التي مزجت بين العبرية والإطالية، وبطبيعة الحال المصادر المكتوبة بهذه اللهجات ليست متاحة للمؤرخ العام غير اليهودي على الرغم من أهميتها في التعرف على فكر وتاريخ اليهود في العصور المختلفة.

ومن ناحية أخرى كتب اليهود في معظم لغات العالم ولهجاته وذلك بسبب تشتتهم بين الشعوب، وتعلمهم اللغات واللهجات المختلفة وكتبت كل جماعة يهودية تاريخها وفكرها بلغة البلد الذي تعيش فيه. فأصبح هناك تنوع وتعدد في المصادر يصعب على الدارس للتاريخ اليهودي الإحاطة بها فضلاً عن خصوصية هذه المصادر وصعوبتها بالنسبة للمؤرخ غير اليهودي وكونها مكتوبة في لغات ولهجات غير مشهورة ولم تترجم إلى اللغات العالمية المعروفة.

ثانيًا : مشكلة الخلط بين الدين والتاريخ :

يصادف الباحث في التاريخ اليهودي مشكلة أساسية في دراسة هذا التاريخ وهي الخلط بين الدين والتاريخ. ويلاحظ هذا بشكل واضح في كتاب " العهد القديم" الذي تختلط فيه المادة التاريخية بالمادة الدينية. كما يتم فهم الأحداث التاريخية من منظور ديني خالص. وقد أثر منهج الكتابة التاريخية في العهد القديم على المؤرخ اليهودي فنجده يميل دائمًا إلى تفسير أحداث التاريخ تفسيرًا دينيًا لا يعترف فيه بالأسباب والعلل التاريخية الإنسانية.

فـــالأحداث التاريخـــية ليســت لها قيمة حقيقية عنده وهو لا يهتم بالوصف التاريخـــي العلمـــي الدقيق ولا بالتحليل التاريخي وعمليات النقد التاريخية. كما أنه يعلــل الأحداث تعليلاً دينيًا ويربط الحدث التاريخي بالعقيدة والدين مما يؤثر على الصفة التاريخية للحدث. وهذا التعليل الديني للأحداث تم في وقت متأخر عن زمن وقوع الحدث مما يحدث اضطرابًا في الكتابة التاريخية ويؤدي إلى عدم الدقة وعدم القـــدرة علـــى التمييز التاريخي بين زمن وقوع الحدث وزمن تعليل الحدث تعليلاً دينيًا. ولذلك فكل الأحداث الواردة في العهد القديم تخضع لهذه الظاهرة وهي ظاهرة المسافة الزمنية الفاصلة بين وقوع الحدث وتفسيره. وهي مسافة زمنية قد تصل إلى ألف عام تقريبًا محصورة بين تاريخ نزول التوراة كوحي على موسى عليه السلام في القرن الثالث عشر قبل الميلاد وزمن اكتمال العهد القديم وتثبيت نصوصه وذلك قـــبل الميلاد بقرنين أو ثلاثة على أبعد تقدير. خلال هذه الفترة المذكورة كان كتاب "العهـــد القديم" في حالة نشأة وتطور كنص تاريخي وديني معًا اختلطت فيه أحداث التاريخ بمفاهيم الدين، وأصبح من الصعب الفصل بينهما، وأصبح المؤرخ اليهودي لا يـــدون أحداثـــا تاريخـــية فقط إنما يدون أيضًا أحداثًا دينية، واختلط عنده تاريخ الجماعـــة اليهودية بتاريخ الديانة اليهودية، وأصبحت القيمة الدينية للحدث أهم عند المؤرخ اليهودي من الحدث ذاته. بل إن الحث يمكن ابتداعه ليخدم هدفًا دينيًا معينًا، الأمـــر الذي أدى إلى ضرورة النظر إلى كثير من أحداث " العهد القديم" بشيء من الحـــذر الشـــديد للتأكد من صحتها التاريخية ومن موضوعيتها ومن عدم استقلالها دينًا.

ثالثًا : مشكلة التفسير الديني للتاريخ :

ويرتبط بالمشكلة السابقة ــ وهي الخلط بين الدين والتاريخ ــ الاتجاه الغالب إلـــى التفسير الديني للتاريخ. ويقوم هذا التفسير الديني للتاريخ اليهودي على أساس

مـــن النظر إلى التاريخ اليهودي على أنه تاريخ مقدس في مواجهة تاريخ الشعوب، وهـــو مـــن وجهـــة النظر اليهودية تاريخ غير مقدس. فالتاريخ اليهودي هو تاريخ جماعـــة الرب المختارة والداخلة في عهد مقطوع مع الرب وهو تاريخ يستند إلى الوحي الإلهي ممثلاً في التوراة وبقية أسفار " العد القديم " وهو ليس مصدرًا عاديًا للـــتاريخ،، إنمـــا هو مصدر مقدس باعتبار أن " العهد القديم " كتاب اليهود المقدس ومصـــدره إلهي حسب الاعتقاد اليهودي. والنظرة اليهودية إلى التاريخ تعتمد على قسمة البشرية إلى يهود وغير يهود. وهي قسمة دينية إلى " شعب مقدس " و"شعوب دنســـة" "غـــير مقدسة". ولذلك تسيطر هذه النظرية الدينية على علاقة اليهود بغير الـــيهود. ويصبح غير اليهودي موضوعًا دائمًا للعداء والكراهية والويلات واللعنات ونبوءات الهلاك والدمار، وهي النظرة المسيطرة على مؤخري " العهد القديم ". وقد يصبح أعداء اليهود عصا الرب المؤدبة لبني إسرائيل في حالة انحرافهم وخروجهم علـــى عـــبادة يهوه. ولا يفسر وقوع اليهود تاريخيًا تحت سيادة القوى الكبرى في الـــتاريخ القديم على أنه نتيجة سياسية وعسكرية بل يفهم داخل إطار مفهوم العقاب الإلهي لبني إسرائيل بسبب نكثهم للعهد ومعصيتهم الدينية والأخلاقية. وهنا يستخدم الرب القوى العظمة لتأديب جماعته حتى تتذكر إلهها وتعود إلى سابق عهدها معه.

ولأن الـــتاريخ اليهودي ـــ حسب الفهم اليهودي ـــ " تاريخ مقدس " فإنه من ناحـــية أخرى لا يخضع لمقاييس النقد التاريخي. فهو تاريخ فوق النقد ولا يقبل أن يخضع للمعطيات النقدية الإنسانية أو العقلية، ولا تنطبق عليه الموضوعية العلمية، والحقـــيقة أن بعـــض المؤرخيـــن اليهود لم يخرجوا على هذا الإجماع على قداسة الـــتاريخ الـــيهودي وعدم خضوعه للنقد إلا بعد أن تركوا اليهودية وانخرطوا في العلمانـــية الغربية باتجاهها العقلاني، وبدأوا ينظرون إلى التاريخ اليهودي على أنه تـــاريخ إنساني عادي وغير مقدس، وبالتالي فهو موضوع للنقد التاريخي وتم الشك

في موضوعيته والتزامه بأصول الكتابة التاريخية العلمية والنقدية.

رابعًا : التاريخ اليهودي تاريخ طوائف وأقليات تابعة :

يختلف التاريخ اليهودي عن التاريخ الإنساني العام في أنه تاريخ طوائف وأقليات موزعة على بلدان العالم المختلفة. وهذا يعني أنه لا يوجد تاريخ يهودي عام بالمعنى التقليدي. ولا يوجد تاريخ سياسي عام حسب الفهم التاريخي المعروف. فتاريخ أي شعب أو أمة يفهم سياسيًا من خلال الدول التي أسسها هذا الشعب في تاريخه القديم والوسيط والحديث. والتاريخ اليهودي لا تنطبق عليه هذه القاعدة. وغياب الدولة في التاريخ اليهودي جعل هذا التاريخ تاريخًا تابعًا وليس تاريخًا مستقلاً. فالتبعية السياسية هي القاعدة في التاريخ اليهودي وليس العكس. والعصور السياسية التي يقسم إليها التاريخ اليهودي ليست عصورًا يهودية أو نابعة من داخل التاريخ اليهودي بل هي عصور تاريخية لشعوب أجنبية أخضعت اليهود لها. ولذلك عادة ما يقسم التاريخ اليهودي حسب تواريخ الشعوب الأخرى، فيقال مثلاً: التاريخ اليهودي في العصر الآشوري والبابلي والفارسي واليوناني والروماني والمسيحي والإسلامي، أو أن يقسم تقسيمًا إقليميًا حسب البلدان التي عاش فيها اليهود فيقال مثلاً: تاريخ اليهود في إنجلترا أو فرنسا، أو ألمانيا، أو الولايات المتحدة الأمريكية، أو تاريخ يهود العراق أو اليمن، أو فارس إلى غير ذلك من التقسيمات التي تشير إلى تبعية التاريخ اليهودي وعدم استقلاليته في التاريخ.

التاريخ اليهودي إذن ليس تاريخًا سياسيًا لدولة أو مجموعة دول في التاريخ، وهو ليس تاريخ شعب أو أمة لها عصورها السياسية في التاريخ. ولعل أنسب وصف للتاريخ اليهودي هو أنه تاريخ جماعة تابعة سياسيًا لغيرها، أو أنه تاريخ طائفة بالمعنى الديني إذا أخذنا في الاعتبار أن الدين هو العامل الموحد للجماعات اليهودية في العالم، أو يمكن اعتباره تاريخ أقلية موزعة على بلدان العالم. ولا يمكن

دراســة التاريخ اليهودي إلى من خلال هذا المنظور فهو تاريخ جماعات أو أقليات أو طوائــف مشتتة في الأقاليم المختلفة. ولا يكون هذا التاريخ الخاص بالأقليات أو الطوائف اليهودية تاريخاً واحدًا لشعب واحد. ولذلك فالقول بأن اليهود يكونون شعبًا واحــدًا زعم لا يستند إلى دليل تاريخي. فالجماعات اليهودية تخضع لنظم سياسية مخــتلفة، ولحضـــارات مــتعددة، ولأجــناس متباينة تتحدث بلغات ولهجات كثيرة وتخضع لعادات وتقاليد مختلفة، ولا يجمع هذه الجماعات المتنافرة سوى الدين الذي يخــتلف هــو الآخــر من جماعة يهودية إلى أخرى حيث يغلب الاتجاه الحاخامي الأورثوذوكســي فــي البلدان الشرقية بينما يغلب الاتجاه التجديدي والإصلاحي في البلاد الغربية بالإضافة إلى تأثير الفكر العلماني الغربي الأمر الذي أدى إلى تشتت الفكــر الديني اليهودي بتشتت جماعاته وطوائفه. وجمع بعض الشتات اليهودي في إســرائيل الحالية لم يؤد بعد إلى خلق جماعة واحدة أو شعب واحد على الرغم من الشــكل السياســي الذي اتخذته وهو شكل الدولة. حتى الدين اليهودي لم يعد سببًا لارتــباط اليهود داخل إسرائيل. فالصراع بين المتدينين والعلمانيين على أشده في الوقــت الحالي ومهدد لمستقبل إسرائيل كدولة. ولا يجمع هذا الشتات في إسرائيل ســوى الشعور بالخطر، وتوقع الأزمات، والمصير المشترك. وهي مسائل شكلت حــياة الدولــة في إسرائيل حول الحرب كأساس للحياة، والعنف والعدوان كأساس للعلاقــة مــع الدول المحيطة، وسياسة الأمن كمبدأ يأتي قبل السلام وعلى حساب الحياة الطبيعية.

خامساً : **ظاهرة الشتات وتحكمها في مسيرة التاريخ اليهودي** :

يمكــن وصــف الــتاريخ اليهودي ببساطة بأنه تاريخ شتات، فالشتات يمثل الظاهــرة الأساســية والســمة الواضحة للتاريخ اليهودي. والشتات صبغ التاريخ اليهودي بصبغته فجعله تاريخ جماعات وأقليات وطوائف وليس تاريخ شعب أو أمة

كمـا ذكـرنا من قبل. ومن أهم الصعوبات التي وضعها الشتات فيما يتعلق بكتابة الـتاريخ اليهودي أنه أولاً من الصعب كتابة تاريخ يهودي شامل حتى في فلسطين ذاتها والتي يدعي اليهود أنها موطنهم الأصلي. فمن الصعب كتابة تاريخ لليهود في فلسطين حيث تم نفي اليهود منها وسبيهم إلى عدة بلاد مثل آشور وبابل. كما هاجر أو فر منهم أعداد كبيرة إلى بلاد أخرى بلاد السبي فاتجهت جماعات منهم إلى شبه الجزيـرة العربـية وإلـى الجـنوب من فلسطين، وإلى مصر وبقية بلدان الشمال الإفريقـي وإلى بلاد فارس. وبعد السبي الروماني حدث الشتات اليهودي العام إلى كـل بلاد العالم القديم داخل الإمبراطورية الرومانية وخارجها. وفي التاريخ القديم أيضًـا هاجـرت جماعة بني إسرائيل إلى مصر واستقرت فيها لمدة أربعة قرون ونصـف تقريـبًا، ولذلـك فتاريخ اليهود في فلسطين لا يمكن كتابته ولا يوجد في الحقيقة تاريخ لليهود في فلسطين في فترات كبيرة مثل فترة الوجود الإسرائيلي في مصـر مـن زمن يعقوب ويوسف عليهما السلام إلا زمن الخروج على يد موسى عليه السلام. ولا يوجد تاريخ لليهود في فلسطين من زمن الخروج وحتى قيام دولة داود وسـليمان عليهما السلام حيث كان الإسرائيليون في عصر القضاة بدوا رحل يتـنقلون مـن مكـان إلى آخر. ولا يوجد تاريخ يهودي في فلسطين زمن السبي الآشـوري والبابلـي من ٢٢٢-٥٣٨ ق.م. حيث انتقل مركز الحياة اليهودية من فلسـطين إلـى آشـور وبابل. وهناك وجود يهودي متقطع في العصرين الفارسي واليونانـي. ثم يحدث السبي الروماني فيشتت اليهود إلى خارج فلسطين ويتوزعوا علـى بلاد العالم القديم. مثل هذا الوضع الشتاتي لا يسمح أبدًا بكتابة تاريخ متكامل لليهود.

ومـن ناحـية أخرى فإن الشتات أدى إلى تحديد إقامة اليهود في المجتمعات الأوربـية داخـل أماكن محدودة في بعض المدن وقد أطلق عليها هذه الأماكن اسم

"الجيتو" أو " الحارة اليهودية " المحاطة بسور يمنع خروج اليهودي من الجيتو إلى مجتمع المدينة الكبيرة. وهذا الوضع يجعل تسجيل حياة اليهود داخل الجيتو في غاية الصعوبة. وحتى إذا تمكن بعض المؤرخين اليهود من القيام بهذه المهمة فإن التاريخ الذي جمعوه هو في النهاية تاريخ جيتو أي تاريخ حارات اليهود في المدن المختلفة ولا يمكن تكوين صورة عامة للتاريخ اليهودي من هذه الصور التاريخية الجيتوية. وإذا حدث هذا المستحيل فإن التاريخ الذي تم التوصل إليه ليس تاريخ شعب أو أمة ولكن تاريخ مجموعة حارات مشتتة لليهود في العالم.

ويضاف إلى هذه الصعوبة أن الجيتو اليهودي في المدينة الأوروبية جيتو أو حارة مغلقة على نفسها ولا أحد يعلم ماذا يدور بداخلها وليس بمسموح لأحد من خارجها بالدخول إليها. وهذا يجعل أمر تسجيل حياة الحارة محصورًا في المؤرخين اليهود، وليس ممكنًا بالنسبة للمؤرخ غير اليهودي. ولذلك استمرت تواريخ الجيتوات اليهودية في الأمور الغامضة بل والسرية في تاريخ المدن الأوروبية. والوصف اليهودي للحارة اليهودية لا يمكن الاعتماد عليه كلية كمادة وحيدة ويهودية في نفس الوقت، وهي لا تعطي صورة موضوعية لتاريخ الحارة اليهودية من ناحية ولا لعلاقات اليهود داخل الحارة بالمجتمع المسيحي خارج الحارة. فالمجتمعات المغلقة على نفسها يصبح تاريخها تاريخًا سريًا وغامضًا وغير مفهوم إلى حد كبير.

سادساً : **التاريخ اليهودي تاريخ اضطهاد ومنفى** :

وبالإضافة إلى سيطرة ظاهرة الشتات على التاريخ اليهودي يلاحظ الدارس لهذا التاريخ سيطرة ظاهرة أخرى يستند إليها المؤرخون اليهود في كتابة التاريخ اليهودي وهي ظاهرة الاضطهاد، ونجدهم أحيانًا يؤرخون لتاريخهم بعصور اعتبروها ممثلة لهذا الاضطهاد في تاريخهم. فحادثة الخروج من مصر والخلاص

من العبودية المصرية تعتبر أحد المعالم التاريخية الواضحة، وحادثة السبي الآشوري والبابلي والروماني كذلك تستخدم لقسمة عصور التاريخ اليهودي فيقال "ما قبل السبي وما بعد السبي". وكذلك خراب الهيكل الأول وخراب الهيكل الثاني.

وتسيطر على المؤرخ اليهودي مجموعة مصطلحات تشير إلى هذا التاريخ الاضطهادي وتعتبر من المصطلحات الرئيسية في هذا التاريخ مثل مصطلحات "السبي" والمنفى" و" الشتات " و" الخراب ". وفي التاريخ اليهودي الحديث تسيطر مصطلحات "الكارثة" و" النكبة " و" المحرقة " و" الهولوكوست ". وفي تحديد علاقة اليهود بغير اليهود تسيطر أيضًا مصطلحات " المعاداة للسامية " و" كراهية اليهود". و" الأغيار " و" الجوييم " و" الأدناس ". وفي التاريخ القديم تنتشر لغة نبوءات الويل واللعنات والدمار. وتشير كل هذه المصطلحات إلى علاقة سلبية بالشعوب الأخرى وردود فعل يهودية تفسر كل شيء على أساس من نظرية الاضطهاد. والتاريخ المعطي من خلال هذه التصورات تاريخ سلبي يهمل كل عصور العلاقات الجيدة بين اليهود والشعوب، ويركز على عصور الاضطهاد، ويفسر التاريخ على أساسها.

سابعًا : الصهيونية وإعادة صياغة فلسفة التاريخ اليهودي :

من المشاكل المهمة في كتابة التاريخ اليهودي محاولات إعادة صياغة فلسفة التاريخ بواسطة المؤرخين اليهود من وجهة نظر متأخرة في الزمن حيث يتم إسقاط أيديولوجية ما على التاريخ في مراحله المختلفة لإثبات وجهة نظر تاريخية معينة. ويمكن القول إن التاريخ اليهودي أعيدت كتابته مرتين من وجهة نظر معينة تعبر عن أفكار وأيديولوجيات معينة. فمؤرخو " العهد القديم " أعادوا صياغة التاريخ القديم من وجهة نظرهم وقد ساعدهم على هذا أن التوراة وبقية أسفار العهد القديم لم يتم تثبيت نصوصها إلا بعد قرون من وجود النصوص الأصلية، التي ضاعت، وتم خلق نص جديد يعكس أفكار ومفاهيم عصر متأخر. ونعتقد أن كل الأفكار القومية

والعنصرية قد أقحمت على النصوص الأصلية، وعملت مدارس دينية وفكرية كثيرة علـــى هذه النصوص من أجل تغييرها وتوجيهها لخدمة المفاهيم الجديدة. ونظرية مصـــادر الـــتوراة والعهد القديم تعطي دليلاً واضحًا على ما حدث قديمًا من إعادة كتابة التاريخ اليهودي في مرحلته القديمة.

والمحاولة المهمة الثانية لإعادة كتاب التاريخ اليهودي وقعت على يد الحركة الصـــهيونية فـــي العصر الحديث. فالصهيونية كحركة سياسية قومية أعادت تفسير النصـــوص التوراتية ونصوص " العهد القديم " وصاغت عصور التاريخ اليهودي صـــياغة جديـــدة لتثبـــت الفكرة القومية اليهودية، ولتقنع الإنسان اليهودي بأهمية الصـــهيونية ومشـــروعيتها، وعلاقـــتها بالتراث الديني اليهودي السابق عليها. وقد اســـتغلت الصهيونية الدين من أجل تحقيق هذه الأهداف. كما أنها استغلت التاريخ لـــتؤكد علـــى ضـــرورة الصهيونية وأنها ليست حركة دخيلة على الدين والتاريخ اليهودي. وقد قام المؤرخون الصهاينة بإعادة كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم من أجـــل إثـــبات دعـــاوى الصهيونية الخاصة بالحقوق الدينية والتاريخية لليهود في فلســـطين. فكتـــب تـــاريخ الشرق الأدنى القديم من جديد، وكتب التاريخ اليهودي والـــتاريخ الفلسطيني من وجهة نظر صهيونية تثبت دعوى الحق الديني والتاريخي للـــيهود وتنفـــي عـــروبة فلسطين والقدس في التاريخ القديم. ولم يكتف المؤرخون الصهاينة بتوظيف علم التاريخ وعلم الآثار لخدمة هذا الهدف القومي الصهيوني بل إنهـــم فســـروا تـــاريخ فلسطين في كل العصور تفسيرًا يهوديًا صهيونيًا يجعل من فلسطين بلدًا يهوديًا في كل العصور في محاولة جريئة لتزييف التاريخ وتشويهه. وقد فعل المؤرخون الصهاينة نفس الشيء مع التاريخ الحديث لفلسطين حيث ادعوا أن فلســـطين أرض بلا شعب، وأن الوجود اليهودي في فلسطين كان وجودًا دائمًا. وهو أمر غير حقيقي ومتناقض مع حقيقة التاريخ الفلسطيني، بل ويتناقض مع الفهم

الصهيوني للتاريخ اليهودي، والذي وصف بأنه تاريخ شتات واضطهاد وسبي ونفي إلـــى غــير ذلك من المصطلحات الدالة على عدم استمرارية الوجود اليهودي في فلسطين عبر العصور.

والمشـــكلة التـــي يمثلها هذا الوضع بالنسبة للمؤرخ الموضوعي هي أن هذا المؤرخ يجد نفسه أمام مادة تاريخية مزيفة وغير حقيقية، وأمام تفسيرات متناقضة تجعـــل مـــن الصعب كتابة التاريخ اليهودي في كل عصوره كتابة تاريخية علمية موضوعية. ويمكن القول بأن التاريخ اليهودي لم يكتب حتى الآن كتابة موضوعية وذلـــك لسيطرة المؤرخين اليهود على حركة الكتابة العلمية في هذا المجال، وعدم وجـــود متخصصين غير يهود في التاريخ اليهودي، بالإضافة إلى العقبات الكثيرة التي ذكرناها والتي تجعل من المستحيل كتابة التاريخ اليهودي من وجهة نظر غير يهودية ومعرفة فلسفة هذا التاريخ من وجهة نظر علمية وموضوعية.

الفصل الثاني

التوحيد وتطور الفكر التاريخي
عند بنى إسرائيل

التوحيد وتطور الفكر التاريخي
عند بنى إسرائيل

تمهيد :

نشأ فى الشرق الأدنى القديم نوعان متناقضان من التفكير التاريخى ومختلفان فـــى كـــل الوجوه لدرجة تجعلنا نتساءل كيف استطاع هذان التياران الحياة معا فى مـــنطقة جغرافية واحدة وبيئة حضارية واحدة وحدث بين شعوبها العديدة وحدة فى الفكر الدينى، ووحدة فى المسرح والتاريخ والجنس واللغة. وبطبيعة الحال لابد من وجود أسباب لهذه الظاهرة الغريبة وكل ما يمكن قوله الآن هو أننا نستطيع التأكيد علـــى أن الشرق الأدنى القديم شهد وحدة فى التفكير التاريخى قبل أن يظهر التيار الجديد المناقض فيغير من نوعية التفكير التاريخى ويأتى إلينا بتفسير جديد ومخالف للتاريخ والحياة الإنسانية.

وممـــا لا شـــك فيه أن هذا التغيير الجديد إنما يخضع لتطور العقلية البشرية وتدرجها فكريا من الارتباط بالطبيعة والأرض إلى الفكر النظرى المجرد والتجريد فـــى التفكـــير الدينى والتاريخى. وإذا حاولنا تتبع هذا التطور فى التفكير التاريخى لوجدنـــا أن لتيار الأول السائد فى منطقة الشرق الأدنى القديم هو التيار الذى يميل إلـــى إهمال التاريخ. كما هو معروف لنا فارتباط الفكر الإنسانى بالطبيعة قلل من شـــأن التاريخ بل وقضى عليه تماماً. ويتضح هذا بشكل واضح فى مفاهيم الزمان والمكـــان الـــى ســـادت حضارة الشرق الأدنى القديم وعلى الأخص تفسير الزمن وتقسيمه دورياً حسب فصول السنة ودورات الخصوبة.

ومع بداية استخدام الإنسان للعقل وبالذات من أجل التحكم فى الطبيعة بقواها

المختلفة بدأت أنظار الإنسان تسعى إلى فهم الطبيعة بدلا من خشيتها، ومحاولة كشف أسرارها بدلا من عبادتها وتقديسها. وقد صاحب هذا التطور الجديد الثورى فى الحياة الدينية السامية القديمة نزعة عقلية تجريدية ظهرت أولا فى الدين وبدأت تنطلق إلى كل جوانب الحياة السامية. وهنا اكتشف الإنسان السامى التاريخ فالتاريخ إذن هو أحد منجزات الحركة العقلانية السامية. وهو مرتبط تماماً بالتغير الذى طرأ على الفكر الدينى. ويمكن القول هنا بأن التاريخ وليد الدين فى الفكر السامى القديم فبدون الدين يظل التاريخ جنينا فى جوف الطبيعة ينتظر الخروج.

وبدون تحرر الدين من الطبيعة وبداية استخدام العقل فى فهم الأمور الدينية لم يكن من الممكن أن يتطور فكر تاريخى بالمرة ولاستمر العالم السامى القديم، يدور فى فلك الطبيعة. وظل فكره فكراً طبيعياً كونيا يستمد كل أصوله من الطبيعة. ويدور مع المواسم والفصول. وهنا ينشأ تقسيم جديد للزمان. فالزمان ليس دوريا موسميا يخضع لتغيرات الطبيعة من فصل إلى آخر. ولكنه زمان طولى له بداية وله نهاية يسير فى خط مستقيم، وعلى هذا الخط تظهر نقاط تاريخية هى أحداث تاريخية وعلامات على الطريق المؤدى إلى نهاية التاريخ، وهى أيضاً الهدف التاريخى الأسمى.

أولاً : أثر التوحيد على نشأة التفكير التاريخى عند بنى إسرائيل :

مع عقيدة التوحيد بدأ ظهور نوع جديد من التفكير التاريخى معارض للتفكير القديم. وإذا كان التفكير القديم تفكيراً كونيا طبيعيا ينصب على الكون ويستمد جذوره من الطبيعة أصبح التفكير الجديد تفكيرا تاريخيا يقوم على الوحى من ناحية ويستجيب لتطور العقل البشرى من ناحية أخرى وبداية تحكم هذا العقل فى الطبيعة وقواها. ولكن ماذا حدث للتفكير الكونى الطبيعى القديم ؟ هل انتهى تماما بمجرد ظهور التوحيد والتاريخ ؟ أم أنه خضع للفكر الدينى التاريخى الجديد ؟ وكيف تم

هذا الخضوع ؟

للإجابة على هذا التساؤل يجب التنويه إلى أن الفكر الدينى الطبيعى لم ينته تماماً بظهور التيار الفكرى الجديد. وإنما خضع لعملية تاريخية جديدة من نوعها. وهى محاولة تفسير مادة الطبيعة تفسيرا تاريخيا وخلق فكر جديد خضعت فيه الطبيعة للتاريخ، وانقلبت فيه اللغة الدينية الطبيعية لغة الأسطورة إلى لغة تاريخية عقلية مجردة. ويمكن تسمية هذه العملية التى تمت بنجاح بتأريخ الطبيعة والأسطورة أى تحويل الفكر الطبيعى الأسطورى إلى فكر تاريخى. لهذا السبب نجد أن المرحلة الأولى من مراحل تطور فكرة التوحيد – وهى مرحلة الديانة الموسوية كما تتضح لنا من مصدرها الرئيسى فى كتب التوراة وبخاصة سفر التكوين – هى المرحلة التى يظهر لنا فيها هذا المجهود الذى كان قصده تأريخ مادة الطبيعة والكون وفهمها فهما تاريخيا.

ولكى تتضح هذه الظاهرة لابد من إعطاء بعض الأمثلة للدلالة على هذه العملية التاريخية التى أجريت على مادة الطبيعة والكون والأسطورة. وهى لاشك عملية فكرية استخدم فيها العقل لتفسير ظواهر الطبيعة والكون، وربطها بالفكر الدينى الجديد، والتوفيق بينها وبين فكرة التوحيد.

أولا: أن كل الأعياد الإسرائيلية القديمة أخذها بنو إسرائيل عن الثقافات الكنعانية والبابلية. ولكن فى كل عيد من هذه الأعياد غيرت اليهودية المعنى الأساسى للعيد، بأن زادت عليه شيئاً أو انتقصت منه شيئاً، والأهم من ذلك بإبدال تفسيره الطبيعى بتفسير تاريخى. فالأعياد الثلاثة الكبيرة خلال السنة، وهى عيد الفطير وعيد الحصاد وعيد المظال، وهى فى الأصل أعياد طبيعية للبيئة الزراعية ومتعلقة بالحصاد والإنتاج الزراعى، هذه الأعياد أصبحت بالنسبة لليهود أعياداً يحتفل فيها بذكرى أحداث تاريخية. فمثلا عيد الفصح، وهو عيد الربيع القديم،

أصــــبح عــند اليهود عيد الاحتفال بالخروج من مصر، وإلى العيد الذى يرمز إلى أصـــول الجماعـــة اليهودية. وربما كان الإسم فصح ليس مشتقا من الجذر العبرى الذى يعطى معنى "عبر" ولكن من جذر مصرى يدل على الذكرى(١).

كمـــا يتضح من الخروج: "هو فصح للرب فإنى أجتاز فى أرض مصر هذه اللـــيلة وأضـــرب كل بكر فى أرض مصر من الناس والبهائم.وأصنع أحكاما بكل آلهـــة المصريين أنا الرب ويكون لكم الدم علامة على البيوت التى أنتم فيها فأرى الدم وأعبر عنكم فلا يكون عليكم ضربة للهلاك حين أضرب أرض مصر. ويكون لكـــم هـــذا الـــيوم تذكـــاراً فتُعيدونه عيدا للرب فى أجيالكم تُعيدونه فريضة أبدية". الخروج (١٢:١٢-١٤).

أمـــا عيد الحصاد، وهو الخاص بأبكار الغلات التى تزرع فى الحقل(٢)، هذا العـــيد حولته جماعة الفريسيين إلى عيد تذكارى خاص بإعطاء التوراة أى أنه عيد لتأســـيس الديانه اليهودية. أما عيد المظال فيحتفل فيه بالهجرة عبر الصحراء وهى الفترة المكونة للقومية اليهودية وللديانة اليهودية. وعيد رأس السنة وهو فى الأصل تذكـــار لخلق العالم. وقد اضطر اليهود إلى الاختيار بين رأسين للسنة البابلية. وقد اختار اليهود التاريخ الواقع فى الخريف وهجروا الآخر الواقع فى الربيع.

وهـــذا الاختيار له ما يعلله فرأس السنة الواقع فى الربيع كان يعكس الميلاد الســـنوى للطبيعة ولذلك فهو أكثر طبيعية من احتفال الخريف ولهذا هجره اليهود. وعـــيد رأس السنة اليهودية مع عيد الغفران أصبح يوم الحساب لكل البشرية. ومن الواضــــح أنـــه يعـــيد حادثـــة تاريخـــية هامة فى تكرارها السنوى(٣). وقد أضاف الحاخامـــات إلـــى هذه المعانى صفة تاريخية أوضح فى الاحتفالات ببعض أحداث التوراه التى لم تدون تواريخها، فقد أعطى عيد الحانوخا والبوريم معنى تاريخيًا.

وكانت هذه الصفة التاريخية التذكارية الملحقة بهذه الأعياد هي الخلاص من

الاضــطهاد الســورى. وقد غطت هذه الصفة التاريخية على الخلفية الطبيعية لهذه الأعـياد. وقـد ازدادت هذه السمة التاريخية وبدأت تنتشر بالتدريج لتغطى تقريبا معظم الأنشطة والأعياد الدينية اليهودية حتى أن سيراخ شرح الأجسام الفلكية شرحا يوفقها مع التقويم اليهودى، فالقمر يتحكم فى فترات زمنية وعن طريق القمر تتحدد الأعياد والمواسم التى يضمها التقويم اليهودى(٤).

وانطلـق هـذا المد التاريخى ليشمل السبت بأصله الفلكى البابلى المتمثل فى الشـهر القمرى بأقسامه الأربعة، فالسبت بحكم صلته ببداية التاريخ فهو اليوم الذى اخـتاره الـرب للراحة. وكان الاحتفال بالقمر الجديد هو الاحتفال الطبيعي الوحيد الذى فقد قيمته تدريجيا وذلك لأنه لم يتلق تفسيرا تاريخيا وإن كانت فرقة الحسيديم قـد أحيـته مؤخـرا دون أن تضـفى عليه صفة تاريخية. ولكن ضم هذا التكوين الـتاريخى بعـض الطقوس والعادات الدينية اليهودية، فعادة الختان مثلا هى عادة كانت منتشرة بين العديد من الشعوب ومن بينها مصر وكنعان وفى فينيقيا بعد ذلك، وهـذه العـادة تعرضـت لنفس عملية التغيير فقد أُفقدت معناها الطبيعى الأصلى وأُعطيـت دلالـة تاريخية جديدة. فقد تغير موعد الختان من سن الثالثة عشرة إلى الأيام الأولى من مولد الذكر، وجعل الختان رمزا أبديا لعهد الله مع بني إسرائيل(٥).

وهكذا امتد التفسير التاريخى ليغطى تقريبا كل العقائد والطقوس والمؤسسات الـيهودية. وأصـبح التاريخ عامل التصديق الوحيد لكل الأفكار الرئيسية بما فيها مفاهـيم الخـلاص والاختيار والعهد والتوراة. وهنا أصبحت العقيدة اليهودية تدور حول خلق الله للعالم فى زمن معين، ثم خلق الإنسان، ثم اختيار بني إسرائيل كأمة كهنوتـية وإخـراجها مـن مصـر وإعطائها الشريعة وأوصاهم بممارستها حتى يتطهروا.

وكـل هـذه الأحداث تؤدى أخيرا إلى الهدف المثالى فى المستقبل الخلاصى

المسيحانى. وفى عصر الخلاص يتم انتصار التاريخ على الطبيعة ويغير مجراها لأنه فى ذلك اليوم سيسكن الذئب مع الخروف، ويربض النمر مع الجدى والعجل والشبل.. والبقرة والدبة ترعيان وتربض أولادهما معا والأسد كالبقر يأكل تبنا.. ويمد العظيم يده على حجر الأفعوان(٦).

وباختصار ستتحول الطبيعة إلى جماعة أى ستتحول إلى تاريخ فقوانين الطبيعة ذاتها ستتغير، وستصبح الشريعة هى القانون الوحيد السائد فى الخلق.

وبالإضافة إلى تغير المضمون الطبيعى للأعياد إلى مضمون تاريخى نجد أيضاً أن الهدف من الأعياد اختلف بالنسبة لبني إسرائيل عنه عند السعوب المجاورة. فالأعياد الدينية الرئيسية ذات المحور التذكارى التاريخى كانت استجابة لوحى الإله عن نفسه فى تاريخ الشعب واستجابته لأعمال الإله الخلاصية(٧). وفى هذا اختلاف عن غرض الأعياد فى الديانات الطبيعية. ففى هذه الديانات كان هدف الأعياد الدينية المحافظة على استمرار النظام الطبيعى والمحافظة على التناسق بين العالمين الاجتماعى والطبيعى.

ولهذا نجد أن السحر والقرابين وغيرها من الوسائل كانت تستخدم للتقرب للآلهة الطبيعية من أجل التأثير عليها أو إرغامها على العمل وفقا للإرادة الإنسانية ولعل هذا هو الهدف الرئيسى من السحر والعرافة والتكهن وهو معرفة إرادة الآلهة للعمل على تغييرها حسب الإرادة الإنسانية.

أما الأعياد في بني إسرائيل فكان محورها الإرادة الإلهية لا الإنسانية ففى هذه الأعياد يعاد سماع الأحداث التاريخية كذكرى لقوة الإله وعنايته. ويشترك الإنسان فى هذا السماع بخياله المتعاطف مع الأجداد الذين اشتركوا فعلا فى هذه الأحداث، فيرى ويسمع كلمة الله وفعله ثم يقدم الشكر والتسبيح لله لما فعله ويجدد عهده مع الله وهكذا تدور العبادة الإسرائيلية حول مزيج من الرواية التاريخية

والمشاركة بواسطة الذاكرة والخيال فى الأحداث الفعلية ثم الشكر والتسبيح وتجديد العهد(٨).

ثانيا : المعانى التاريخية فى أعياد بني إسرائيل :

والمثال الذى نعطيه هنا من التراث اليهودى فى الديانة الموسوية هو الخاص بالأعياد اليهودية. فهذه الأعياد والاحتفالات الدينية الهامة فى التقويم اليهودى هى فى الأصل أعياد واحتفالات طبيعية أى مرتبطة بالطبيعة ودوراتها فهى أعياد زراعية فى صميمها (الخروج ١٤-١٩). ولكن فى الديانة الموسوية انقلبت هذه الأعياد إلى احتفالات تذكارية تحيى فيها ذكرى أحداث تاريخية قديمة. وهكذا تضمنت الأعياد الزراعية معان تاريخية. ومع ذلك فقد استمرت أعياد بني إسرائيل الكبرى تتحدد إيقاعاتها وفقا للترتيب الطبيعى للسنة الفلسطينية. فالتقويم الاحتفالى بني إسرائيل بأبعاده المختلفة أصله كنعاني. وهو لهذا يعبر عن دين الفلاح الذى ينظر إلى عمليات البذر والحصاد كأحداث مقدسة قداسة مباشرة. ولم يتغير هذا المفهوم إلا بعد استقرار الإسرائيليين فى كنعان. وهكذا نجد مثلا أن عيد الفطير وهو عيد يتم عند حصاد الشعير يحتفل فيه بذكرى الخروج من مصر. "ثلاث مرات تُعَيد لى فى السنة تحفظ عيد الفطير. تأكل فطيرا سبعة أيام كما أمرتك فى وقت شهر أبيب لأنه فيه خرجتَ من مصر"(الخروج ٢٣ : ١٤).

وكلم الرب موسى قائلا: "كلم بنى اسرائيل قائلا: فى اليوم الخامس عشر من هذا الشهر السابع عيد المظال سبعة أيام للرب.. أما اليوم الخامس عشر من الشهر عيد الفطير السابع ففيه عندما تجمعون غلة الأرض تعيدون عيدا للرب سبعة أيام.. تعيدونه عيدا للرب سبعة أيام فى السنة عيد الحصاد فريضة دهرية فى أجيالكم.. فى الشهر السابع تعيدونه فى مظال تسكنون سبعة أيام كل الوطنيين فى إسرائيل يسكنون فى عيد الجمع فى المظال لكى تعلم أجيالكم أنى فى مظال أسكن بنى

إسرائيل لما أخرجتهم من أرض مصر" اللاويون (٢٣:٣٣-٣٤).

وكذلك في عيد الحصاد الكبير وأعياد الكروم يحتفل بذكرى التجوال فى الصحراء وبفترة فى أرض التيه والحياة فى المظال (اللاويون ٢٣:٢٣-٢٤، ٤١-٤٣). إذن في هذه المرحلة الأولى من مراحل تطور الديانة اليهودية كان الدين أقرب إلى الطبيعة على الرغم من بداية الشعور بالتحرر من الطبيعة كقوة مقدسة تستحق العبادة. ولهذا يعتبر البعد الطبيعى هو البعد الأول فى تاريخ تطور الديانة اليهودية وهو يميز فترة التوراة بالذات. فالدين فى هذه المرحلة كان فى صراع مع الفكر الطبيعى ومع أنه خرج منتصرا فى هذا الصراع إلا أنه لم يستطع فكريا التخلص تماما من كل ما هو طبيعي. وظلت الأعياد والطقوس مرتبطة بالطبيعة وأحداثها على الرغم من محاولة ربطها بأحداث تاريخية، وحتى إذا كان هناك نجاح في التخلص من الطبيعة على المستوى الدينى النظرى إلا أن الدين كعادات دينية وطقوس ظل طبيعيا. وهذا يدل على أنه حتى ذلك الوقت لم يكن هناك إدراك على المستوى الدينى الشعبى بأى اختلاف عن الدين الكنعانى قبل غزو بني إسرائيل لكنعان. حتى القرابين والنذور المقدمة للرب في أعياد بني إسرائيل الهامة كانت كلها مأخوذة من الطبيعة ومن المحاصيل الزراعية والحيوانات المتوفرة فى البيئة الزراعية :

وكلم الرب موسى قائلا: "كلم هارون وجميع بنى إسرائيل وقل لهم كل إنسان من بنى إسرائيل ومن الغرباء فى إسرائيل قرب قربانه من جميع نذورهم وجميع نوافلهم التى يقربونها للرب محرقة فللرضا عنكم يكون ذكرا صحيحا من البقر أو الغنم أو المعز. كل ما كان فيه عيب لا تقربوه لأنه لا يكون للرضا عنكم.. ومتى ذبحتم ذبيحة شكر للرب فللرضا عنكم تذبحونها.. ولا تدنسوا إسمى القدوس فأتقدس فى وسط بنى إسرائيل. أنا الرب مقدسكم الذى أخرجكم من أرض مصر ليكون لكم

إلها.. أنا الرب" (اللاويون ٢٢: ١٧-٢، ٣٢-٣٣).

"وكلـــم الـــرب موسى قائلا كلم بنى إسرائيل وقل لهم متى جئتم إلى الأرض الـــتى أنا أعطيكم وحصدتم حصيدها تأتون بحزمة أول حصيدكم إلى الكاهن فيردد الحزمة أمام الرب للرضا عنكم فى غد السبت يرددها الكاهن وتعملون يوم ترديدكم الحزمة خروفا صحيحا حوليا. محرقة للرب وتقدمته عشرين من دقيق ملتوت بزيت وقـــودا للـــرب رائحة سرور وسكيبه ربع الهين من خمر وخبزاً وفريكا وسويقا لا تأكلوا إلى هذا اليوم عينه إلى أن تأتوا قربان إلهكم فريضة ودهرية فى أجيالكم فى جميع مساكنكم".(٢٣: ٩-١٤).

ولم يتوقف الأمر عند مجرد تشابه القرابين فى العقيدتين الموسوية والكنعانية ولكـــن تسربت كثير من المظاهر الدينية الكنعانية إلى العقيدة الموسوية، وكان هذا يعـــنى فـــى المقـــام الأول ابتعاد الموسوية عن مصارها التاريخية والأحداث التى بلورتها تاريخيا واقترابها من الطبيعة والبيئة الزراعية الكنعانية. ولهذا يمكن الحكم علـــى الفترة التى تلت دخول بني إسرائيل كنعان أنها من الناحية الدينية كانت تمثل عودة إلى الطبيعة وردة دينية فى بعدها عن الفهم التاريخى للدين هذا وإن احتفظت الديانـــة أو حاولـــت أن تـــربط الطقوس والشعائر الكنعانية الأصل بمفهوم تاريخى غريب عليها.

وإذا كانـــت الديانـــة الموسوية قد اكتسبت كثيرا من العادات الدينية الكنعانية وعـــادت بالفكر الدينى الإسرائيلى إلى الطبيعية فى كثير من مظاهر التدين إلا أن المـــراحل التالية شاهدت بلورة جديدة للفكر الدينى فسرعان ما تغلب التفكير الدينى الإســـرائيلى على الفكر الدينى الكنعانى بعد أن تبلورت فكرة التوحيد، وأدرك بني إســـرائيل الفـــارق الوحيد الذى يميز دينهم عن غيره من ديانات الشعوب المجاورة وبخاصـــة الديانـــة الكنعانية، وبدأ الشعور التاريخى يقوى عندهم ويميز إلههم عن

الآلهة الأخرى، وأخذت الديانة تستقر شيئاً فشيئاً، وأصبحت الطبيعة جزءاً من الخلق. ولأن إله بني إسرائيل هو الإله الخالق فالطبيعة جزء من خلقه، لأنه إله التاريخ المسيطر على الحركة التاريخية وانتهى التناقض الذى سبق أن رأيناه بين الطبيعة والتاريخ فالإله الجديد يتحكم فى كليهما. وتم إخضاع الطبيعة للتاريخ واتضحت بذلك معالم الديانة المسوية ولم تعد الطبيعة تمثل مشكلة بالنسبة للفكر الدينى الإسرائيلى وينتقل هذا الفكر إلى مرحلة جديدة أو إلى بُعد جديد هو البعد التاريخي.

يبدأ زمن هذا البعد الجديد بعد فترة التوراة مباشرة وبعد أن تم الاستيطان فى أرض كنعان والتغلب على المظاهرالدينية الكنعانية بتشرب بعضها أو التخلص من بعضها الآخر. وهذا البعد الجديد بُعد تاريخى خالص فهو يمثل بداية دخول بني إسرائيل فى علاقات مع الشعوب الأخرى بعد أن كانت علاقتهم محصورة فى إحتكاكهم بالكنعانيين. وقد نتج عن هذا الاحتكاك تأكد الشعور التاريخى لدى بني إسرائيل وبينما أدى الاتصال بالكنعانيين إلى العودة إلى الطبيعة أدت علاقات بني إسرائيل بالشعوب الأخرى إلى نمو البعد التاريخى من جديد وكانت هذه عودة جادة إلى الأصول التاريخية القديمة التى صبغت الديانة الموسوية بعد الخروج من مصر. ومما دعم هذا الشعور عند بني إسرائيل أن الاحتكاك بالشعوب المجاورة بعد الاستيطان فى كنعان أدى إلى إثارة الإحساس القومى وبداية النظر إلى جماعة بني إسرائيل على أنهم شعب مختلف عن الشعوب المجاورة وساعد الصراع المستمر مع هذه الشعوب على صقل بني إسرائيل وجمعهم فى وحدة قومية(٩).

وكان للدين دور كبير فى تقوية هذا الإحساس القومى. فقد كان الدين الموسوى مختلفا فى شكله ومضمونه عن الديانات السامية المجاورة، وتحول التوحيد إلى توحيد قومى فامتزج الدين بالقومية فى وحدة واحدة لا تتجزأ. فبعد

هـزيمة الكنعانيين والاستيلاء على مدنهم تعرض بني إسرائيل لأعداء جدد أقوى شكيمة وأشد بأسا من الكنعانيين. ففى النصف الثانى من القرن الثانى عشر قدم الفلسطينيون من البحر قادمين من إيجه وهددوا بني إسرائيل بل وهزموهم حوالى ١٠٥٠ ق.م فى سهل شارون ودمروا شيلون وخيمة الاجتماع فيها حاملين التابوت معهم. وبعد غزو الفلسطينيين قدم المديانيون الذين كانوا قد استأنسوا الجمل واستخدموه فى غزواتهم وكانت هناك معارك داخلية مع المدن الكنعانية وكذلك مع المو آبيين والعمونيين فى الشرق، ومع القبائل الآرامية في الصحراء السورية. وبالإضافة إلى هذا كله كانت هناك المعارك المدنية التى نشبت بين القبائل الإسرائيلية مع بعضها البعض، أو بين كل القبائل ضد قبيلة واحدة وقد دمرت بتنبيل أربع مرات بين ١٢٠٠و ١١٠٠ ق.م. وبطبيعة الحال كانت هناك صفحة أخرى من الصراع فى مصر أثناء الخروج وبعده. ولا عجب إذن أن تتحول العقلية العبرية تدريجيا إلى عقلية حربية ويصبح يهوه "إله إسرائيل" إله الجيوش، وتصبح وظيفته الرئيسية الدفاع عن شعبه ضد الأعداء.

وهكذا نقرأ فى العهد القديم عبارات كثيرة تصف يهوه بأنه "الرب رجل الحرب" ومركبات فرعون وجيشه ألقاها فى البحر.. يمينك يارب معتزة بالقدرة يارب.. ترشد برأفتك الشعب الذى فديته. تهديه بقوتك إلى مسكن قدسك يسمع الشعوب فيرتعدون.. تأخذ الرعدة سكان فلسطين. حينئذ يندهش أمراء أدوم. أقوياء موآب تأخذهم الرجفة. يذوب جميع سكان كنعان. (الخروج ١٥: ٣، ٤٠٧، ١١، ١٣-١٥).

من هذا يتضح أن هذا الصراع السياسى العسكرى المستمر أعطى القبائل الإسرائيلية شعورا تاريخيا لم تعهده من قبل. وأصبح البعد التاريخى من ذلك الوقت العامل الرئيسى فى الحياة اليهودية بعد أن كان البعد الطبيعى هو السائد. أما الفترة

الـــتى تلت الاستقرار فى كنعان وبداية الاتصال بالشعوب المجاورة لم يكن يتصل عضـــويا بمحاولـــة الإنســـان التحكم فى قوى الطبيعة بل بالصراع ضد الشعوب الأخـــرى. وتحـــول الصراع تدريجيا من الصراع ضد الطبيعة إلى الصراع ضد الشعوب المجاورة والصراع ضد الأفكار الدينية والثقافية السائدة فى منطقة الشرق الأدنـــى القديم حينئذ. وكما يتضح تبلور الصراع فى اتجاهين واضحين اتجاه دينى أدرك بـــنو إســـرائيل فيه أنهم مختلفون دينيا عن الشعوب المجاورة واتجاه سياسى نمَى فيهم الشعور القومى، وتلون الإثنان ببعد تاريخى. فالدين أصبح لا يمكن فهمه بـــدون التاريخ وسيطرة يهوه عليه وربطه العقيدة بأحداث يهوه وأفعاله فى التاريخ. وكذلـــك نمّى الصراع السياسى كما قلنا الشعور القومى لدى بني إسرائيل وكلاهما جعـــل بني إسرائيل ينظرون إلى أنفسهم على أنهم وحدة تاريخية وقد امتزجت هذه العناصـــر معـــا لـــتجعل مـــن الجماعة الإسرائيلية جماعة دينية قومية ذات إدراك تاريخى. وتجعل التاريخ اليهودى لا يمكن فهمه دون الجمع بين التوحيد (وهو عامل يفـــرق بيـــن بنـــي إسرائيل وغيرهم من الوثنيين) والقومية الباعثة على الإدراك التاريخى نتيجة للصراع بين بني إسرائيل وجيرانهم[١٠].

ثالثاً : مراحل التاريخ اليهودى :

وعلى أساس هذا التحليل السابق يمكن تقسيم التاريخ اليهودى وفقا لهذا الفهم الـــذى يـــرى التوحيد والشعور القومى كأساس للعقيدة والفهم التاريخى. فالعناصر المكونـــة للعقـــيدة والتاريخ اليهودى تجمعت كلها فى العصر الموسوى وأصبحت أساسا للتاريخ اللاحق. وينقسم التاريخ اليهودى إلى مراحل عقائدية تكمل كل مرحلة الأخرى وهذه المراحل هى :

١- مرحلة البطاركة :

وتـــاريخ هـــذه المـــرحلة "محفوظ فى الروايات التاريخية فى صفحات سفر التكوين، وخلاصة مضمون هذه المرحلة العقائدية التى تعتبر أساس التفكير الدينى الإسرائيلى أن الآباء أو البطاركة تلقوا وعودا إلهية وأن التاريخ الإسرائيلى اللاحق يعتبر المسرح الذى تحققت عليه هذه الوعود.

٢- مرحلة الخروج :

تعتبر هذه المرحلة من الناحية العقائدية أول لحظة تاريخية يتحقق فيها الوعد الإلهـــى المعطـــى فى المرحلة الأولى، والخروج من مصر من ناحية أخرى رمز الحـــرية والتخلص من العبودية، وهى البداية الحقيقية للتاريخ الإسرائيلى. ومن هنا فحادثة الخروج تعتبر بداية الشعور التاريخى، ولأنها معجزة إلهية فى نفس الوقت فهـــى أيضاً بداية الإحساس بالشعور الدينى المتمركز حول قدرة يهوه كإله. وهكذا يمـــتزج فـــى حادثة الخروج التاريخية العامل الدينى فيعطى الحادثة طابعا تاريخيا دينـــيا ويخـــرج الإله من هذه الحادثة قادرا مسيطراً على الحركة التاريخية لشعبه وعلى الطبيعة وهى جزء من خلقه، فيسخر الطبيعة لخدمة الأهداف التاريخية.

ومـــن هـــنا أصبحت هذه المرحلة، وحادثة الخروج بالذات، الركن الأساسى للعقيدة فهى الحادثة التى أثبتت سيطرة إله بني إسرائيل على الطبيعة والتاريخ معا.

٣- الوحى فى سيناء والتوراة كأساس للحياة الاجتماعية :

بعـــد الخـــروج وقعت مجموعة من الأحداث كان لها أكبر التأثير فى توجيه الـــتاريخ الإســـرائيلى وإعطائه الطابع الدينى الخالص. وأهم هذه الأحداث التجربة الخاصة التى وقعت على جبل سيناء وتمخضت عن إعطاء الشريعة التى أصبحت أساس النظام الاجتماعى وتنظيم علاقات الجماعة.

هنا أيضا تأتي واقعة الوحي وسط الأحداث التاريخية الجارية في حياة جماعة بنـــي إســـرائيل الخارجة من مصر فتعطي لهذا التاريخ الجاري ركيزة دينية ذات مضمون اجتماعي. فالقانون أو الشريعة الموحي بها كان هدفها إعطاء أساس البناء الاجتماعي جماعة بني إسرائيل بتنظيم علاقاتها تجاه يهوه أولا وتجاه الجماعة ثانيا وتجاه الشعوب الأخرى ثالثا. هذه المرحلة الثالثة إذن امتزج فيها البعدان التاريخي الديـــني ببعد ثالث اجتماعي وهو الشريعة كأساس للحياة الاجتماعية وقد ساعد هذا علـــى تمـــيز جماعـــة بنـــي إســـرائيل فلم تعد مجرد جماعة تأسست على عادات المصـــريين وأخلاقياتهم بل جماعة لها أساس ديني خاص بلور حياتهم الاجتماعية في قالب جديد مميز ولاشك أن هذا كله ساعد إلى حد ما على بلورة الشعور القومي المـــتفرد الذي ازدادت حدته بعد دخول كنعان والصراع مع الكنعانيين وغيرهم من شعوب المنطقة بعد ذلك.

٤- غزو كنعان :

يـــأتي الغزو بعد أن أصبحت الجماعة العبرية في سيناء جماعة منظمة على أســـاس مـــن الشريعة ولها بناء اجتماعي تحكمه التوراة، كما اكتسبت أيضاً طبيعة عســـكرية بعد الخروج وأحداثه مهدت الطريق للغزو العسكري الذي أصبح غزوا عسكريا عقائديا امتزجت فيه العسكرية بالعقيدة، فالأرض المغزوة فُسرت على أنها أرض المـــيعاد التي وعد بها الآباء في المرحلة الأولى وهي الأرض التي وعد بها إبراهيم عليه السلام:

" ولمـــا كـــان إبرام ابن تسع وتسعين سنة ظهر الرب لأبرام وقال له أنا الله القديـــر ســـر أمامي وكن كاملا فاجعل عهدي بيني وبينك وأكثرك كثيراً جدا فسقط أبرام على وجهه وتكلم الله معه قائلاً. أما أنا فهو ذا عهدي معك وتكون أبا لجمهور من الأمم فلا يدعى اسمك بعد أبرام بل يكون اسمك إبراهيم لأني أجعلك أبا لجمهور

من الأمم وأثمرك كثيراً جدا وأجعلك أمما وملوك منك يخرجون وأقيم عهدى بينى وبينك وبين نسلك من بعدك فى أجيالهم عهدا أبديا لأكون إلها لك ولنسلك من بعدك وأعطـــى لـــك ولنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان ملكا أبديا وأكون إلههم". (التكوين ١٧: ١-٨).

فـــأرض كـــنعان إذن هـــى أرض الميعاد ولأن الوعد المعطى للآباء يرتبط بشـــروط وواجبات. يجب إنجازها من أجل الحصول على الأرض لم تكن الأرض ملكا لأفراد متعددين وأسر كحق طبيعى ولكن كانت الأرض هبة إلهية، ولأنها هبة فهـــى معرضة للمنع ولهذا السبب تطور فهم خاص لمعنى ملكية الأرض والواجب المرتـــبط بها فإذا حدث تقصير فى هذا الواجب فستؤخذ الأرض ثانية وتمنع على بن إسرائيل.

"لأنى لك ولنسلك أعطى هذه البلاد وأفى بالقسم الذى أقسمت لإبراهيم أبيك... من أجل أن إبراهيم سمع لقولى وحفظ ما يحفظ لى أوامرى وفرائضى وشرائعى". (التكويـــن ٢٦: ٣، ٥). "وقال الله لإبراهيم وأما أنت فتحفظ عهدى أنت ونسلك من بعدك فى أجيالهم هذا هو عهدى ليكون عهدى فى لحمكم عهداً أبدياً الذى تحفظونه بيـــنى وبيـــنكم وبين نسلك من بعدك يختن منكم كل ذكر. فيكون علامة عهد بينى وبينكم. وأما الذكر الذي لا يختن فى لحم غرلته فتقطع تلك النفس من شعبها أنه قد نكث عهدى (تكوين "١٧: ١٩-١١، ١٣-١٤).

٥- مملكة داود وسليمان :

يفسر المؤرخون اليهود انتصارات داود وتأسيسه لأول مملكة إسرائيلية على أنهـــا التحقيق أو الإنجاز النهائى لعقيدة الأرض الموعودة ولهذا فمملكة داود تمثل تحقـــيق الوعـــد الإلهى المعطى للآباء بالأرض والاستقرار والخلاص من الأعداء ومن العبودية.

تلك هى الأحداث الخمسة فى العهد القديم التى تدور حولها العقيدة الإسرائيلية فهـذه الأحداث هى التى ترد فى الأدب الدينى وحولها تقوم الحياة الدينية اليهودية فوعـود الآباء والخلاص من العبودية، ومنح الأرض كلها ليست مجرد أحداث فى حياة اليهود ولكنها محور العقيدة فى نفس الوقت فعندما يعلن الإسرائيلى عن إيمانه فهـو يردد هذه الأحداث من التراث القومى ففى سفر التثنية نجد صورة لأقدم هذه الشـهادات : "ومـتى أتيـت إلى الأرض التى يعطيك الرب إلهك نصيباً وامتلكتها وسـكنت فيها فتأخذ من أول كل ثمر الأرض الذى تحصل من أرضك التى يعطيك الرب إلهك وتضعه فى سلة وتذهب إلى المكان الذى يختاره الرب إلهك ليحل إسمه فيه وتأتى إلى الكاهن الذى يكون فى تلك الأيام وتقول له. اعترف اليوم للرب إلهك إنـى قد دخلت الأرض التى حلف الرب لآبائنا أن يعطينا إياها. فيأخذ الكاهن السلة مـن يدك ويضعها أمام مذبح الرب إلهك ثم تصرخ وتقول أمام الرب إلهك. آراميا تائها كان أبى فانحدر إلى مصر وتغرب هناك فى نفر قليل فصار هناك أمة كبيرة وعظـيمة وكثيرة فأساء إلينا المصريون وثقلوا علينا وجعلوا علينا عبودية قاسية. فلمـا صرخنا إلى الرب إله آبائنا سمع الرب صوتنا ورأى مشقتنا وتعبنا وضيقنا. فأخرجـنا الـرب مـن مصـر بيد شديدة وذراع رفيعة ومخاوف عظيمة وآيات وعجائب، وأدخلنا هذا المكان وأعطانا هذه الأرض أرضا تفيض لبنا وعسلاً. فالآن هـانذا قـد أتيت بأول ثمر الأرض التى أعطيتنى يارب ثم تضعه أمام الرب إلهك وتسجد أمام الرب إلهك...". (التثنية ٢٦: ١-١٠).

ففـى شـهادة الاعتراف هذه تأكيد على وعد الله للآباء والخروج من مصر والخـلاص مـن العبودية ودخول أرض كنعان والاستقرار فيها. ومع أن هذه كلها وقـائع تاريخـية إلا أن دلالتها الدينية أقوى، ولعل أهم هذه الأحداث جميعا حادثة الخـروج فهـى كافية لوحدها كمقولة للاعتراف أو شهادة الإيمان: "أنا الرب إلهك

الـــذى أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية. لا يكن لك آلهة أخرى أمامى". (الخروج ٢٠: ٢-٣).

وهـــذا دلـــيل آخـــر على أن شهادة الإيمان اليهودية لا نجد فيها غير ترديد لأعمـــال الرب التاريخية وتقديم الإيمان فى أشكاله التاريخية. وفى المزمور ١٠٥ دليل آخر على هذا: "احمدوا الرب ادعوا باسمه عرفوا بين الأمم بأعماله" (المزامير ١٠٥: ١) وكذلك عندما ينحرف الشعب عن العبادة الصحيحة ليهوه تذكرهم كلمات المزامـــير بنســـيانهم لأفعال يهوه التاريخية: "نسوا الله مخلصهم الصانع عظائم فى مصـــر وعجائب فى أرض حام ومخاوف على بحر سوف" (المزامير ١٠٦: ٢١-٢٢).

رابعا : **بين التاريخ والدين** :

هـــذه الإشـــارات السابقة من العهد القديم إنما سقناها لنؤكد على أن الأحداث المذكـــورة ليســـت مجرد أحداث تاريخية ولكنها عناصر هامة من مقومات العقيدة اليهودية. ولنا هنا أن نتساءل موضوعيا ما هى القيمة التاريخية لهذه الوقائع ؟ وهل هـــذه القـــيمة التاريخـــية هى التى يعتمد عليها مفهوم الإيمان اليهودى ؟ أم أن هذا الإيمان يقوم على قيمة دينية متضمنة فى هذه الأحداث التاريخية ؟

والإجابة على التساؤل الأول يتضمن محاولة لإثبات هذه الوقائع تاريخيا وإن كـــان إثـــباتها أو العكس لا يؤثر على العقيدة وهذا يعنى أن القيمة الدينية فى هذه الأحـــداث هـــى الأســـاس وليست الواقعة ذاتها. وهنا يجب التنويه إلى أن الحادثة الـــواردة فى العهد القديم كحادثة تاريخية ليس هنا ما يمنع وقوعها فعلاً. وقد أثبتت الأبحاث التاريخية والأثرية بنسب مختلفة إمكانية وجود الآباء والخروج من مصر وحـــياة التـــيه فـــى الصحراء وفتح كنعان ومملكة داود ولكن هل الحادثة هى التى تســـيطر علـــى انتباهنا. من تحليل العقيدة اليهودية يبدو أنه على الرغم من وقوع

الحادثـــة التاريخية إلا أنها فى حد ذاتها ليست بذات أهمية إنما الأهم هو المضمون الديـــنى الـــذى تعطـــيه لنا الحادثة. فالوعد المعطى للآباء، والخلاص من العبودية المصـــرية، وميثاق سيناء، وتحقيق مضمون الوعد بفتح كنعان والاستقرار فيها ثم تأكيد هذا بإنشاء المملكة الداوودية... هذه المضامين لا شك أنها أهم بالنسبة للعقيدة مـــن الأحـــداث الـــتى أدت إليها. وهنا يظهر لنا عنصر جديد فى التفكير التاريخى الإســـرائيلى وهـــو أن التاريخ ليس مرغوبا فيه لذاته ولكنه وسيلة لتحقيق هدف أو أهداف أسمى وأمثل من الوقائع التاريخية ولهذا فالتفكير التاريخى عند بني إسرائيل ليس تفكيراً أصيلاً لأنه مجرد أداة تستغل لإنجاز وعود يهوه(١١).

وهذه الوعود الدينية لا يمكن تحقيقها إلا باستغلال التاريخ وحتى لو اعترفنا بـــأن للـــتاريخ قيمة أصيلة لدى بني إسرائيل فستواجهنا مشكلة جديدة وهى أن هذا التاريخ الذى يتحدث عنه بنو إسرائيل ليس تاريخاً إنسانيا أى لا يحدث بفعل الإنسان وإرادته، وإنما نجد يهوه يتدخل ويفرض نفسه على الأحداث ويوجهها الوجهة التى يـــريدها لنفسه ولجماعة بني إسرائيل. وإذا كان ذلك صحيحا فإن الحادثة التاريخية مـــن عمل إنسانى وبمسببات إنسانية تتحول إلى فعل إلهى يتمثل فى معجزة وطالما أنهـــا تحولت إلى فعل إلهى أو معجزة فكيف لنا أن نطبق عليها المقاييس التاريخية المعروفة ؟ أو كيف لنا أن نحللها تحليلاً تاريخياً وفقاً للمناهج التاريخية العلمية ؟

وهـــذا القول ينطبق تماماً على أهم هذه الأحداث جميعاً وهى حادثة الخروج. فهذه الحادثة تحولت فى التفكير التاريخى الإسرائيلى من مجرد حادثة تاريخية إلى معجـــزة وذلـــك لأنهـــا فعل إلهى إذ لم تكن الجماعة العبرية هى التى شقت لنفسها طـــريقاً عبر البحر الأحمر ولكن يهوه بقوته هو الذى أظهر قدرته لشعبه فأدى هذه المعجـــزة. فعند المؤرخ اليهودى المعجزة أهم من الحادثة التاريخية لأنها مضمون الحادثـــة وهذا يقلب الأمور رأساً على عقب ويخرج بنا من مجال التفكير التاريخى

إلى مجال التفكير الدينى العقائدى. وليس أدل على هذا الأمر من أن المصادر المصرية لم تذكر شيئاً عن حادثة الخروج ومصر هى الطرف الثانى فى الحادثة ومن المستحيل أن تصمت هذه المصادر لو أن هذه الحادثة قد وقعت فعلا أو لو كانت على قدر من الأهمية[١٢].

وبصرف النظر عن عدم ذكر حادثة الخروج فى المصادر المصرية، يضعنا هذا الفهم الإسرائيلى للتاريخ أمام مشكلة منهجية عسيرة اعترف بها كل من حاول التأريخ للشعب الإسرائيلى[١٣]. هذه المشكلة تتلخص فى أن ما نسميه تاريخا إسرائيليا هو جزء لا يتجزأ من العقيدة الإسرائيلية كما سبق أن وضحنا[١٤]. وهذا يجعل من الصعب دراسة هذا التاريخ دراسة علمية موضوعية لأن الإيمان العقائدى ظاهرة ذاتية لا يمكن إخضاعها تماما للدراسة الموضوعية المجردة، ولكى نوضح هذه المشكلة المنهجية نعطى بعض الأمثلة على ما نود تأكيده.

١. ظهور إبراهيم عليه السلام تاريخيا يهم المؤرخ عامة ولكنه لا يعنى المؤرخ اليهودى فى شئ فهذا يهمه فقط إعطاء الوعود لابراهيم عليه السلام.

٢. حادثة الخروج تهم المؤرخ كحادثة تاريخية ولكنها عند المؤرخ اليهودى دلالة على سيطرة يهوه على العملية التاريخية وإثبات يهوه لقوته وإرادته حتى أن أولى الوصايا العشر تصف الإله من منطلق حادثة الخروج من مصر: "أنا الرب إلهك الذى أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية. لا يكن لك آلهة أخرى أمامى". (الخروج ٢٠: ٢-٣)

بل تعتبر الفقرة الأولى الخاصة بالخروج دليلا لكل الوصايا الواردة بعدها وكأن الوصايا العشر كلها تأتى من منطلق حادثة الخروج، وكأنما أصبحت الحادثة التاريخية هى الطريق إلى التدين والعبادة كما يتضح من بعض فقرات سفر التثنية: "وحتى أتى بك الرب إلهك إلى الأرض التى حلف لآبائك إبراهيم وإسحاق ويعقوب

أن يعطـيك إلى مدن عظيمة جيدة لم تبنها وبيوت مملوءة كل خير لم تملأها وآبار محفـورة لم تحفرها وكروم وزيتون لم تغرسها وأكلت وشبعت فاحترز لئلا تنسى الـرب الذى أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية الرب إلهك تتقى وإياه تعبد وباسمه تحلف. لا تسيروا وراء آلهة أخرى من آلهة الأمم التى حولكم.." (التثنية ٦: ١٠-١٤).

وعلى نفس الطريقة نجد أن كل تغيير فى طبيعة الديانة اليهودية يتضمن فى نفـس الوقت تغييرا فى تفسير وفهم التاريخ اليهودى حتى الانحرافات التى وقعت بالنسـبة لمفهـوم التوحـيد نجد أنها غيرت النظرة مباشرة إلى الأحداث التاريخية المقـترنة بها. فبنو إسرائيل الذين عبدوا العجل الذهبى نسبوا الخلاص من العبودية والخروج من مصر إلى الإله الثور. وهذا يعنى أن الحادثة التاريخية يعاد تفسيرها حسـب التغيـير الـذى يطرأ على الدين. ومن هنا فالحادثة تفقد قيمتها التاريخية وتصـبح مجرد وسيلة لتأكيد أمر دينى ثابت أو طارئ(١٥). وهكذا فكل تغيير دينى يصـحبه تعديل أو إعادة تفسير للتاريخ الإسرائيلى قديمة وحديثة. فمعظم الحركات الدينـية الـيهودية أو حـتى غير الدينية من حركة الإصلاح إلى الصهيونية، ومن حـركة الهسـاكالا إلى الاشتراكية، كلها أعادت تفسير العوامل الرئيسية المحركة للوجود اليهودى.

وهـذا يصعب مهمة المؤرخ الموضوعى. فالحقائق الموضوعة أمامه حقائق دينـية امتزجـت بالـتاريخ وأحداثه ولكى يفهمها كتاريخ لابد له وأن يفصلها عن مضـامينها الدينية، وإذا فعل ذلك لم يجد أمامه مادة تاريخية موضوعية أو حقائق فعلـيه واقعـية يمكن التحقق منها أو إثباتها. وحتى إن استطاع ذلك فهو قد أفرغ التاريخ من مضمونه وفهم التاريخ اليهودى حسب منهجه التاريخى وليس وفقا لفهم بني إسرائيل لتاريخهم.

وفــى هذه مغالطة كبيرة إذ كيف يستطيع المؤرخ الموضوعى أن يفصل بين الحقــيقة التاريخية وبين الرؤية أو الفلسفة التاريخية التى تتضمنها هذه الحقيقة؟ أو بمعــنى آخــر كيف لنا أن ندرس الحقيقة بدون القيمة التى تحتويها، وإذا فعلنا ذلك فنحن لا نقدم تاريخا ولكن ترتيبا زمانيا ومكانيا للأحداث دون أن نبحث عن العلل والرؤى الدينية والفلسفية الكامنة خلف هذه الأحداث.

إذن مــن الضرورى فهم الحادثة التاريخية فى العهد القديم فهما خاصا فهذا الكــتاب لا شك يضم بعض المادة التاريخية الحقيقية، ولكن هذه المادة إذا درسناها مــن وجهة نظر العهد القديم فهى وحدها لا تكون الحقيقة الدينية التى يسعى العهد القديــم إلــى تصــويرها لنا حتى وإن كانت هذه الأحداث التاريخية كافية بالنسبة للمــؤرخ عامة. وهذا يعطينا فرقًا هامًا في الدراسة التاريخية، وفى استخدام الكتب المقدســة كمصــادر تاريخــية. فالمــادة التاريخية الموجودة فى هذه الكتب يمكن استخدامها فى اتجاهين متضاربين. فالمؤرخ الموضوعى يمكنه استخدام مادة العهد القديــم التاريخــية لتأكيد حدث تاريخى يحاول إثباته، أو فى التأريخ لأمر بعيد عن أمــور الديــن وربمــا يســتطيع هنا أن يتجنب الرؤية الدينية المتمثلة فى الحادثة التاريخية ويفرغ هذه المادة من مضمونها الدينى أو الفلسفى.

أمــا الاتجــاه الآخر المضاد فهو يتمثل فى كتابة التاريخ الدينى للعهد القديم. وهــذا التاريخ الدينى لا يمكن كتابته على النمط الأول بإفراغ المضامين الدينية من الأحداث التاريخية. فهذا بلا شك يؤدى إلى فقدان القيمة التاريخية للحادثة وربما هذا يشــرح ســر إهمال ذكر حادث الخروج فى المصادر المصرية. فبالنسبة للمؤرخ المصرى القديم هذه الحادثة خالية من أى مضمون يهمه. ومن هنا فقد أهمل ذكرها ومــن ناحية هى حادثة لم تؤثر على التاريخ المصرى تاريخيا فلا داعى لأن يشغل بالــه بها. ولكن يختلف الموقف مع المؤرخ اليهودى فالحادثة هذه ذات مضمون أو

دلالـــة دينيَة ومن ثم فهو لا يأخذها وحدها بل يضم إليها القيمة المتضمنة فيها(١٦). ولعل هذا هو الفارق الرئيسى بين الكتابة التاريخية العامة والكتابة التاريخية الدينية. والأمـــر لا يـــزال موضـــوعًا للبحث إذ لم يصل علماء الأديان بالذات إلى علاج للمشـــكلة والإجابة على السؤال التالى: هل تاريخ الأديان يتبع علم التاريخ أم يتبع علـــم الديـــن؟ والحقيقة أن الدارسات التاريخية المعاصرة ضمت هذين الاتجاهين. فـــالعديد من المؤرخين ينظرون إلى العهد القديم على أنه مجموعة وثائق تاريخية يجب تفسيرها ومعالجتها معالجة نقدية بنفس الطريقة ونفس المنهج الذى يطبق على أية مجموعة أخرى من الوثائق أو الأدلة التاريخية.

وكما أن هذا لا يجب أن يحدث فالعكس أيضاً يجب تجنبه وهو تطبيق المنهج التفسيرى الكلاسيكى على كل التاريخ. ففى هذه الحالة أيضاً سنقع فى خطأ مساواة كل التاريخ بتاريخ الكتاب المقدس فيصبح التاريخ هنا كتاباً مقدساً. وواقع الدراسات التاريخية المعاصرة يشهد بأن المنهج الأول يكاد يكون هو السائد فى دراسات العهد القديـــم فقد تسبب انتصار الروح الوضعية فى علم التأريخ أو التدوين الحديث إلى دراسة وثائق العهد القديم التاريخية بنفس الطريقة التى تدرس بها الوثائق التاريخية العامة.

ويمكـــن الحكم بأن الدراسات التاريخية عامة فى حاجة ماسة إلى الجمع بين هذيـــن الاتجاهين إذ أنه من الصعب الوصول إلى تاريخ دينى بدون أساس تاريخى نقدى تحلل فيه الأحداث بمفردها.

والعنصر الهام الذى يميز التأريخ الدينى عن علم التاريخ العام هو أن التاريخ الديـــنى يقوم على أسس مختلفة منها مثلاً أن العلل الكامنة خلف الحدث الدينى علل ما ورائية. هكذا يعتقد المؤرخ الدينى الذى يعطى أهمية كبرى لفهم الجماعة الدينية لذاتهـــا ويعتـــبر هذا الفهم مقياسه الأول. ولذلك فهو لا يحاول الفصل بين الحقيقة

التاريخـــية والقـــيمة الدينـــية التى تتضمنها وإلا فهو سيعطينا تصوره الخاص بأن يضـــفى علـــى الحدث قيمة من عنده ولا يعطينا تصور شعب من الشعوب لتاريخه الديـــنى. وإذا حددنـــا تحليلنا داخل نطاق الديانات السامية والديانة اليهودية بالذات لوجدنا أن الوحى هو العلة الأولى التى تسيطر على الحدث التاريخى وتوجه حركته وعلى هذا ففى الكتب المقدسة ومن بينها العهد القديم لا تعتبر واقعة ما حادثة إلا إذا كانت فى نفس الوقت حادثة وحى[١٧].

بمعـــنى أننا يجب حسب هذا الفهم أن ننظر إلى حادثة الخروج مثلا لا على أنهـــا مجرد حادثة تاريخية. ولكن على أنها فعل الوحى أو، لكى نبعد اللبس، على أنهـــا وحـــى. وطبقا لهذا الوحى إذن فالتاريخ يتضمن قيمة أو معنى. وتفسير هذا الـــتاريخ هو رد الفعل الإنسانى لمادة الوحى. وهذا لا شك ينطبق على كل الحقائق التاريخـــية فكلهـــا محملة بمعان وقيم ولكن نوعية المعنى أو القيمة هى التى تحدد إمكانـــية الدراسة التاريخية. فإذا كانت هذه القيم سياسية فى نوعها أو اقتصادية أو اجتماعية أمكن تحليلها تاريخيا أما إذا كانت هذه القيمة دينية فى المقام الأول وتعتمد علـــى وحـــى فى المقام الثانى فهنا تكثر المشاكل والعقبات أمام الدراسة التاريخية الجـــادة. فـــأحداث الكتب المقدسة والعهد القديم من بينها لا تحتاج إلى مؤرخ فقط لتفســـيرها ولكنها تحتاج أيضاً إلى نبى، أو على الأقل إلى مفسر دينى. ولعلنا هنا نصـــدق إذا ادعيـــنا أن أنبياء بنى إسرائيل مؤرخون من الطراز الأول. فكل نبى مـــؤرخ لعصـــره. وهو بهذا المعنى ليس مؤرخا لأحداث تتضمن فقط قيما سياسية اجتماعية إقتصادية ولكنها أحداث ذات قيم دينية وقد يختلف الوضع الدينى من نبى إســـرائيلى إلى نبى إسرائيلى آخر حسب الظروف الزمانية والمكانية لدعوته. ولكن القاســـم المشـــترك بيـــنهم جميعا أنهم أرخوا لعصورهم دينيا بل ربما كان بعضهم المصدر التاريخى الوحيد لعصره. ولقد طور الأنبياء فلسفة تاريخية وأضافوا أشياء

كثيرة جديدة على مفهوم التاريخ وأسس التفكير التاريخى عند اليهود. وسيكون هذا موضوعا لدراستنا فيما بعد.

ولأن الــتاريخ كوحى يعتمد على مصادر غيبية أى مصادر بعيدة عن تناول المؤرخ لهذا نجد أن مادة الوحى التاريخية مادة فى حاجة دائمة إلى التفسير بمعنى أن المؤرخ لا يستطيع أن يعطينا مرة واحدة كل المعانى والقيم المتضمنة فى حادثة الوحــى التاريخية. كما أن كل عصر من العصور ينظر إلى حادثة الوحى بمنظار خاص ويفسرها طبقا لمتطلبات هذا العصر فهى دائما تعنى شيئاً جديداً بالنسبة لكل زمــان، هذه الصفة المميزة لحادثة الوحى وهى صفة الغموض الذى يكتنفها والذى يجعلها فى حاجة دائمة ومستمرة للتفسير ترجع أصلا إلى أن مادة الوحى التاريخية مصــدرها لــيس إنسانيا أو طبيعيا حتى يطبق عليها المؤرخ مقاييسه التى طورها لتحليل مادة العقل والطبيعة ولكن مصدرها ماورائيا يجعل فرصة تعليلها التاريخى دائما ناقصة بعكس المادة التاريخية العلمانية فهذه قد يقتلها المؤرخ بحثاً ولا يعطى فرصــة للأجيال القادمة من المؤرخين لتضيف على تعليله لها شيئاً جديداً ذا قيمة، وهــنا نجــد أن المــؤرخ الذى يعالج مادة العهد القديم قد يستطيع وصف الحادثة التاريخــية وصــفاً دقيقاً ولكنه لا يستطيع تعليلها تعليلاً كافياً، لأن الوصف يختص بمادة موضوعية، أما التعليل فهو يعالج أموراً مختلفة فهو يبحث فى المعانى والقيم وكلها تختص بالإيمان، والحادثة التاريخية جزء لا يتجزأ من هذا الإيمان.

وهنا يعجز المؤرخ عن تفسير التاريخ لأنه يشتمل على أمور مطلقة والأفعال التاريخية المذكورة أفعال إلهية. والقصد منها غير معروف تماما وهذا القصد يضم أيضــاً المستقبل، أو يتضمن نتائج ستحدث فى المستقبل. وهذه لا يمكن للمؤرخ أن يضــمنها بــل لا يعطــيها اعتبارا بعكس مؤرخ الأديان الذى ينظر إلى هذه المادة الدينية على أنها واقعة أو فى سبيلها للوقوع حسب اعتقاد أصحابها. وهو يتعامل مع

هذه المادة على هذا الأساس دون تفريغ لقيمتها المتضمنة، إيجابية كانت أو سلبية، متعلقة بالماضى والحاضر، أو صاحبة رؤية مستقبلية.

وبالإضافة إلى هذا ليست كل أحداث العهد القديم التاريخية هامة فى نظر مؤرخ العهد القديم أو على الأقل أنها ليست جميعا على نفس المستوى. فالأحداث الخمسة السابقة الذكر هى الأحداث التى تفسر بها وعن طريقها بقية التاريخ اليهودى. فهى مفاتيح هذا التاريخ وهى أيضاً تكون من الناحية العقائدية مضمون الإيمان اليهودى ويدور حولها كل الأدب الدينى وبالنسبة للكتاب المقدس فهذه الأحداث هى التى تشكل مادة العهد القديم وهى المحور الذى تدور حوله محتويات هذا الكتاب.

وهذه الحقيقة تؤكد أن هناك أحداثاً تاريخية كثيرة أهملت عن قصد أو أنها فسرت من منطلق الأحداث الخمسة الرئيسية. وهناك أدلة واضحة على أن العقلية اليهودية لم تكن تملك تفكيرا تاريخيا أصيلا إنما استغلت مجموعة من الأحداث التاريخية وفسرتها تفسيرا دينيا أخضعت فيه التاريخ لمنطقها. ومن الظواهر التى تؤكد هذه النظرية أن:

١. الأعياد اليهودية لم تكن أصلا مرتبطة بأحداث تاريخية فعلية ولكنها كانت أعيادا طبيعية زراعية قرنها بنو إسرائيل بما أسموه فعل يهوه الخلاصى. وعلى أيام فيلون الفيلسوف اليهودى كان عيد الغفران (كبور) أهم أعياد اليهود فى ذلك الوقت وهو عيد ليست له أهمية أو دلالة تاريخية[١٨].

٢. أن مؤرخى العهد القديم كانوا يهملون أعمال ملوكهم والأحداث العظيمة التى تحدث فى عصور هؤلاء الملوك إذ كانت أهميتها نسبية. وكثيراً ما تصادفنا عبارات فى العهد القديم ومصطلحات يستخدمها المؤرخون تدل على هذا الإهمال منها مثلاً عبارة "والآن بقية أعمال سليمان"[١٩].

٣. أن حادثا تاريخيا هاما مثل غزو يربعام الثانى وتوسيعه لحدود المملكة الشمالية لم يعط الاهتمام اللائق به.

٤. كـــان الشعور اليهودى شعورا غير تاريخى فى بعض عصور التاريخ اليهودى مثل عصر يهوذا المكابى الذى لم يرد ذكره مرة واحدة فى التلمود[٢٠].

٥. إن الـــتلمود يروى خبر دمار الهيكل بحكاية عدد من الأساطير والخرافات التى لا يمكـــن اعتـــبارها تفسيراً تاريخياً للحادث، وإنها ليست سوى تعليلات دينية لأغراض وعظية ولا تمت إلى التاريخ بصلة.

ويعلق أحد فلاسفة اليهود المعاصرين على هذا الإهمال الواضح للتاريخ لدى اليهود بقوله أن رجل الدين اليهودى فى القرن التاسع عشر الذى تربى على الأدب الديـــنى الوعظى ولم يعرف شيئاً عن التعليم العلمانى – لم يكد يعرف أهم التواريخ فـــى الـــتاريخ اليهودى[٢١]. وقد اتخذ بعض العلماء هذه الظواهر كدليل على فقدان الإحساس بالتاريخ عند اليهود، وعدم القدرة على إدراك كل حادثة تاريخية كحادثة مرتـــبطة بحـــوادث تســـبقها وأخرى تأتى بعدها، والعجز عن رؤية هذه الأحداث بالمـــنظور العـــالمى. ولهذا فاليهودية لم تعط فهما موضوعيا للتاريخ، وإنما أمدتنا بتفسير جاهز ومسبق للتاريخ يقوم على الاعتقاد فى أن الإرادة الإلهية هى المسؤولة عـــن كل ما يقع فى العالم من أحداث. وكان هذا الاعتقاد من القوة حتى أنه قضى بـــالفعل علـــى أى اهـــتمام بالأحداث التاريخية الفعلية، أو بمحاولة النظر إلى هذه الأحداث نظرة موضوعية. فقد اعتبرت الإرادة الإلهية التفسير الوحيد الكافى لكل ما يحدث فى التاريخ من انتصار أو هزيمة، من ازدهار أو دمار[٢٢].

ومع أن هذا الاعتقاد يشترك فيه غير اليهود كالمسلمين مثلاً إلا أن المسلمين استطاعوا أن يطوروا منهجا علميا لدراسة التاريخ يقوم على أسس موضوعية بينما لم تنتج اليهودية مثل هذا المنهج فى تاريخها الطويل. كما خلت الثقافة اليهودية من

علم للتأريخ، كما ندر وجود مؤرخين يهود فى العالم القديم ينتمون إلى هذه الثقافة. بينما زخرت الثقافة اليهودية بالأنبياء الذين كان اهتمامهم التاريخى ينحصر فى تفسير المادة التاريخية من منطلق العقيدة، ولم يهتم هؤلاء الأنبياء بتدوين ما دونوه أو تسجيل التراث التاريخى القديم إلا لغرض لا يمت بصلة لعلم التأريخ أو لفن الكتابة التاريخية. إذ لم يكن هدفهم الكتابة التاريخية الموضوعية ولكن استخدام المادة التاريخية لتحقيق غرض دينى معين. وهذا الغرض هو الذى دفع بكتاب العهد القديم إلى تدوين الأحداث التى دونوها والاحتفاظ بمادة تنتمى إلى عصور ما قبل التاريخ منها ما هو أسطورى، ومنها ما هو خرافى. والهدف من جمع كل هذه المادة المتنوعة هو تبيان عمل يهوه فى الطبيعة والتاريخ، وإعطاء اليهودية صفة الدين التاريخى بمعنى أن الأحداث الواقعية والتراث التاريخى القديم فسر بطريقة القصد منها الكشف عن طبيعة الإله وإعطاء صورة لمستقبل الإيمان من خلال هذه الأحداث. وهكذا يصور لنا الإيمان من داخل بناء أو إطار تاريخى(٣٤). ويؤكد بارون على هذه الصفة التاريخية للديانة اليهودية بقوله. "كان الدين اليهودى منذ بدايته ومع تطور الزمن دينا تاريخيا فى مقابل كل الديانات الطبيعية.. وكان العنصر التاريخى سائدا فى الأفكار الدينية للشعب اليهودى. حتى أن التوحيد التاريخى (أو التوحيد التاريخى الأخلاقى). يمكن اعتباره المساهمة الرئيسية التى قدمها الدين الإسرائيلى لتاريخ العقائد الإنسانية(٢٤).

ويبدو أن هذه الصفة التاريخية صفة ملازمة لكل الديانات التى تعتمد على الوحى فعلماء الأديان يصنفون اليهودية والمسيحية والإسلام أحيانا على أنها ديانات تاريخية ويعنون بهذا أنها ديانات تهتم بالتاريخ والعالم فى مقابل بقية الديانات التى تقوم على فلسفة تدعو إلى الفناء والعدمية، وهذه لا مكان للتاريخ فيها. وديانات الوحى لها جذورها العميقة فى التاريخ وبالذات فى التجارب التاريخية بينما الدين

عامة يمثل نوعا من الهروب من التاريخ إلى ما يعتقد المتدين أنه أزلى.

ومن هنا فدين العهد القديم مؤسس على أحداث وهو تفسير لهذه الأحداث لأنه عـن طريق تفسير هذه الأحداث نصل إلى مكونات العقائد الدينية. وهذا ما تم فعله بالنسـبة لأحداث العهد القديم "فقد صيغت العقائد اليهودية فى إطار تاريخى أو أن الأحـداث التاريخـية ألبست ثوبا دينيا وليس أدل على ذلك من أن إله بنو إسرائيل أصبح يعرف بأفعاله التاريخية فهو " الرب الذى أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية "(٢٥).

ومما يؤكد تاريخية الديانة اليهودية أنها توصف أحيانا بأنها ديانة لهذا العالم بمعنى أنها لا تكترث كثيراً بعالم ما بعد الموت. أى أنها ديانة التاريخ ولا تعتنى بما سـيحدث بعد نهاية التاريخ. وهذه الحقيقة تؤكدها الوثائق المقدسة اليهودية فالحديث عـن الحـياة بعد الموت والبعث لم يرد ذكرها إلا فى الكتابات المتأخرة من العهد القديـم مـثل سـفر دانيال بينما خلت التوراة وبقية كتب العهد القديم من أية فلسفة حشـرية خاصـة بالموت والبعث وأحداث العالم الآخر. اليهودية إذن فى أصولها القديمة ديانة تقوم على الحياة فى هذا العالم وعلى هذه الأرض.

ولهـذا يحتل الإنسان مركزاً رئيسياً فى التفكير الدينى الإسرائيلى. فالاهتمام بالحـياة الدنـيا جعـل المصير الإنسانى فى هذا العالم المشكلة الرئيسية. ولم يمثل المـوت مشكلة بالنسبة لعالم العهد القديم. ربما فيما عدا بعض الكتابات ذات الطابع الفلسـفى والـتى فلسـفت المصير الإنسانى مثل سفر الجامعة أو أيوب وإن كانت مشكلة الموت هنا لم تأخذ الشكل الدينى الذى نجده مثلاً فى الديانة المصرية القديمة إنمـا عولج موضوع الموت كمشكلة فلسفية تتعلق بقيمة الوجود الإنسانى. وقد سار هذا التأكيد على التاريخ جنبا إلى جنب مع التأكيد على الحياة كما تتحقق من خلال التاريخ(٢٦).

خامسا : ازدواجية التاريخ الإسرائيلى بين العالمية والخصوصية :

يخضع التاريخ الإسرائيلى لازدواجية تلازمه منذ البداية. وتتمثل هذه الازدواجية أو الثنائية فى التفكير التاريخى الإسرائيلى فى أن الإله الإسرائيلى إله عالمى أى لكل البشرية ولكن أتباعه قوم ارتبطوا معه فى ميثاق أو عهد فعالمية الإله تقابلها خصوصية فى الشعب الذى يعبده من دون البشر. والتناقض الواضح هنا هو أنه فى الوقت الذى يعتبر فيه بنو إسرائيل إلههم إلها عالميا أى إله لكل الشعوب ومسؤول ليس فقط عن جزء من التاريخ ولكن عن التاريخ كله نجدهم فى نفس الوقت يدعون أن هذا الإله قد عقد عهدا مع بني إسرائيل ويخصهم بأنهم شعبه ويطالبهم بعبادته.

وقد كانت هذه الثنائية فى التفكير الدينى التاريخي الأساس الأول الذى أعطى الديانة اليهودية صفة الدين القومى. وللتوفيق بين الاتجاه الدينى العالمى والاتجاه القومى الخصوصى أصبح الإله مسؤولا عن تاريخ العالم من ناحية وعن تاريخ شعبه الخاص من ناحية أخرى، ووضع التاريخ البشرى العام فى خدمة التاريخ الخاص. ولهذا الإله تنتسب كل انتصارات بني إسرائيل وكل ازدهارهم وكذلك تنسب إليه كل الهزائم والفشل وهذه الأخيرة تعتبر نتيجة لأخطاء بيني إسرائيل، وخروجهم على العهد.

وهنا يستخدم الإله أعداء إسرائيل لتأديب شعبه وإنزال الهزائم به : تأدبى يا أورشليم لئلا تجفوله نفس لئلا أجعلك خرابا أرضاً غير مسكونة (إرميا: ٦: ٨) وكذلك " هكذا قال الرب هو ذا شعب قادم من أرض الشمال وأمة عظيمة تقوم من أقاصى الأرض. تمسك القوى والرمح وهى قاسية لا ترحم. صوتها كالبحر يعج وعلى خيل تركب مصطفة كإنسان لمحاربتك يا ابنة صهيون " (٦: ٢٢-٢٣) وفى حبقوق نقرأ: "أنظروا بين الأمم وأبصروا وتحيروا حيرة لأنى عامل عملاً فى

أيامكم لا تصدقون به إن أخبر به فهأنذا مقيم الكلدانيين الأمة المرة القاحمة السالكة فــى رحــاب الأرض لتملك مساكن ليست لها " (١: ٥-٦) ولا يخفى على القارئ الأســلوب الــتاريخى فى هذه النصوص والإشارات التاريخية، وإن كان الأسلوب رمــزيا لا يحــدد بصورة مباشرة الأحداث التاريخية، أو الشخصيات التاريخية أو الأسباب التى تحرك الحدث.

وهــذا مثل واضح على تسخير التاريخ العام لخدمة وتفسير التاريخ الخاص. وهــذا يعــنى أن هــزائم البابليين والأشوريين وغيرهم لبني إسرائيل، هى أحداث تاريخــية مدبرة من الإرادة الإلهية لتهذيب الشعب والعمل على توبته وعودته إلى العهد المقطوع مع الإله. وهذا التفسير الدينى يجعل من تاريخ الإمبراطوريات التى نشــأت فــى الشرق الأدنى القديم والتى أخضعت الشعب بني إسرائيل لسيادتها بين الحيــن والآخر يجعل من هذا التاريخ تاريخيا دينيا لا وضعيا يجعله تاريخاً جاهزا مــن صــنع الإرادة الإلهــية وليس نتيجة للظروف السياسية والتفاعلات التاريخية والتغييرات التى طرأت على موازين القوى فى عالم الشرق الأدنى القديم.

وهــناك تفســير ممــاثل نجــده فى محاولة إرميا تعليل الأحداث التاريخية والصراع الجارى فى أيامه بأنه لا جدوى من هذا الصراع السياسى الجارى وذلك لأن الإرادة الإلهــية قــد أرادته: "أنظروا أسمعوا أورشليم. المحاصرون آتون من أرض بعــيدة فــيطلقون على مدن يهوذا أصواتهم.. لأنها تمردت على. آتون يقول الرب. طريقك والممالك صنعت هذه لك" (٤: ١٦-١٨).

وفى مكان آخر من إرميا نجد التالى: "لأنى آتى بشر من الشمال وكسر عظيم قد صعد الأسد من غابته وزحف مهلك الأمم" (٤: ٦-٧، ٤: ١٦-١٨) وكذلك: "ها أنذا أجلب عليكم أمة من بعد يابيت إسرائيل يقول الرب أنه قوية أمة منذ القديم أمة لا تعــرف لســانها ولا تفهم ما تتكلم به جعبتهم كقبر مفتوح كلهم جبابرة فيأكلون

حصادك وخيرك.. يهلكون بالسيف مدنك الحصينة التى أنت تتكلى عليها" (٥: ١٥-١٨) وهكـذا شاعت العقلية التاريخية الإسرائيلية أن تلغى تماما هذا التاريخ بمعناه العلمـى الوضعى وتحوله إلى وسيلة أو أداة فى يد الإرادة الإلهية لتأديب إسرائيل والعمـل على عودتها إلى خدمة الرب والمحافظة على عهده. وهناك تفسير مماثل لهـذا فـى محاولة شرح ظاهرة الشتات اليهودى فى العالم بأنه أمر قصدته العناية الإلهية حتى تستطيع " إسرائيل " بشتاتها أن تبلغ رسالة الإله لكل شعوب العالم[٢٧]. وبهـذا يخرج التاريخ عن مجراه المعتاد وتتمحى فى لحظة كل الأسباب التاريخية التى أدت إلى شتات اليهود.

وتصـبح ظاهـرة الشتات ليست فعل العلل السياسية الاقتصادية الاجتماعية السـيكولوجية ولكـنها فعل الإرادة الإلهية ولإنجاز قصد إلهى. وإذا كانت ظاهرة الشـتات يمكن العودة بها تاريخيا إلى فترة ما بعد سقوط مملكتى إسرائيل ويهوذا، وأخـذت شكلها الأول فى صورة السبى إلى بابل فإن حدة الظاهرة تمثل مشكلة من وجهـة الـنظر التاريخية وهى ظاهرة بقاء شعب بعد ضياع قوته السياسية. وهذه المشكلة هامة لأنها تعنى أن هناك تاريخا يصنع بدون القوة السياسية إلا إذا حاولنا إجهاض السؤال بأن نقول أن تاريخ اليهود بعد سقوط مملكتى إسرائيل ويهوذا تاريخ دينى إجتماعى وليس تاريخا سياسيا بالمعنى المفهوم. فالتاريخ السياسى يحتاج إلى قوة تخلقه وليس لليهود تاريخ سياسى بعد سقوط المملكتين فيما عدا بعض الأنشطة ذات الطـابع السياسـى التى يمارسها شعب فقد استقلاله القومى وأصبح تابعا لقوة أعظـم. إذن مـا هـو سر البقاء الإسرائيلى هذا فى القوات الذى انتهت فيه تماما إمبراطوريات أخضعت هذا الشعب لسلطانها فى وقت من الأوقات ؟

للإجابـة علـى هذا التساؤل يجب التنويه أولا إلى أن امبراطوريات الشرق القديـم لـم تفقـد فقط قوتها السياسية التى صنعت بها تاريخها ولكنها فقدت أيضاً

سلطانها الدينى وعنصرها الجنسى. هذا فى الوقت الذى احتفظت فيه بنو إسرائيل بالدين والعنصر بعد أن فقدت القوة الصانعة للتاريخ. يعلل سباتينو موسكاتى بقاء بنو إسرائيل بعد نهاية الدولة بأن العهد المقطوع مع الإله لم يكن بين الإله والدولة، ولكنه كان بين الإله، والشعب، ومع فقدان الدولة على أثر الأزمة السياسية استمرت إسرائيل فى الوجود طالما أن الطرف الإنسانى فى الميثاق هو الشعب وليس الدولة، والشعب لا يختفى باختفاء الدولة(٢٨).

ومن هنا التصقت هاتان الصفتان ببني إسرائيل. فأول ما يطرأ على البال من صفات هذه الجماعة صفتا الدين والعنصر، وهذان العنصران ضروريان جدا لفهم التأريخ الإسرائيلى قبل سقوط المملكتين وبعده. وقد كان عصر الملك داود العصر الذى اكتمل فيه الثالوث المكون لفكرة التاريخ عند بني إسرائيل، وهو ثالوث القوة والدين والعنصر ومع سقوط المملكة الإسرائيلية انتهت قوة بني إسرائيل وتبقى من الثالوث عنصراه الآخران الدين والقومية. ولأن القوة هى التى تصنع التاريخ انتهى التفكير التاريخى السياسى عند بني إسرائيل بعد سقوط المملكتين وأصبح التاريخ منذ هذه اللحظة تاريخا لاهوتيا فسرت من خلاله الأحداث التاريخية العامة والخاصة تفسيراً يربط التاريخ العام والخاص بالإرادة الإلهية.

وهذا يعنى أن داود وسليمان ومن تبعهم من ملوك يهوذا وإسرائيل لم يربطوا تاريخهم بالإرادة الإلهية ولكنهم اعترفوا ربما فى المرتبة الثانية بالأسباب والعلل التى تخلق الأحداث التاريخية وتحركها وربطوا النتائج التاريخية بعلل مسبقة من صنع الإنسان، وهى فى نفس الوقت جزء من العملية التاريخية.

سقط إذن عنصر القوة وأصبح تاريخ بني إسرائيل محكوما بعنصرى الدين والقومية. وهكذا ينتهى ثالوث التفكير التاريخى عند بني إسرائيل لندخل فى مرحلة جديدة اتصف فيها التفكير التاريخى بثنائية الدين والقومية. وكما سبق القول هذه

الثنائـــية تحمـــل فى طيها عوامل تناقضها فالدين أمر عالمى والإله الذى عبده بني إســـرائيل هـــو فـــى رأيهم إله لكل الشعوب. أما القومية فهى أمر يخص شعبا من الشـــعوب. والإلـــه الإســـرائيلى العالمى أجبر على الدخول فى عهد مع واحد من الشـــعوب الخاضـــعة له. فالإله هنا اختار بنفسه الشعب الذى دخل معه فى ميثاق. وهنا تتضح لنا قيمة فكرة الاختيار ومكانتها فى التفكير التاريخى الإسرائيلى.

الاختـــيار هـــو الرمـــز الـــدال على القومية أو العنصرية فى الفكر الدينى الإســـرائيلى. وتـــاريخ الفكـــرة يـــرجع إلـــى البدايات الأولى لتاريخ بني إسرائيل ومصدرها التوراة. ففى سفر التكوين نقرأ: "وقال الرب لإبراهيم إذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض التى أريك فأجعلك أمة عظيمة وأباركك وأعظم إسمك وتكون بركة، وأبارك مباركيك ولاعنك ألعنه وتبارك فيك جميع قبائل الأرض" (التكوين ١٢: ١-٣)

وفى هذه الفقرات نلاحظ اختيار الرب لإبراهيم وجعله أمة عظيمة تبارك لها كل الأمم الأخرى. وهكذا فأصول الفكرة تقوم فى حب الله لأمة بعينها واختياره لها وتتـــبلور الفكرة فى سفر التثنية: "لأنك أنت شعب مقدس للرب إلهك إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعب أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض، ليس مـــن كونكم أكثر من سائر الشعوب التصق الرب بكم واختاركم لأنكم أقل من سائر الشعوب بل من محبة الرب إياكم وحفظه القسم الذى أقسم لآبائكم اخرجكم الرب بيد شديدة وفداكم من بيت العبودية من يد فرعون ملك مصر." (التثنية ٧: ٦-٨)

وتظهـــر الدلالـــة التاريخية لفكرة الاختيار فى نفس الإصحاح: "متى أتى بك الرب إلهك إلى الأرض التى أنت داخل إليها لتمتلكها وطرد شعوبا كثيرة من أمامك الحيثييـــن والجرجاشيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحوريين واليبوسيين ســـبع شعوب أكثر وأعظم منك ودفعهم الرب إلهك أمامك وضربتهم"[٢٩]. والفقرات

التالـــية من نفس الإصحاح توضح الدلالة الدينية والاجتماعية لفكرة الاختيار فنقرأ: "فإنك تحرمهم. لا تقطع لهم عهدا ولا تشفق عليهم ولا تصاهرهم بنتك لا تعط لإبنه وبنته لا تأخذ لابنك لأنه يرد إبنك من ورائى فيعبد آلهة أخرى فيحمى غضب الرب علـــيكم ويهلككم سريعاً ولكن هكذا تفعلون بهم تهدمون مذابحهم وتكسرون أنصابهم وتقطعـــون ســـواريهم وتحرقون تماثيلهم بالنار" وعلة كل هذا والمحور الذى تدور حوله هذه الأحداث التاريخية والدلالات الدينية والاجتماعية هو الاختيار.

كمـــا توضح الفقرات التالية مباشرة من نفس الإصحاح والتى سبق اقتباسها: "لأنك أنت شعب مقدس للرب إلهك إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعبا أخص مـــن جمـــيع الشعوب الذين على وجه الأرض". هذه الفقرات كفيلة بتوضيح مدى الأهمية التى اكتسبها مفهوم الاختيار فى الديانة والتاريخ اليهودى. فانتصارات بني إسرائيل سببها الاختيار. فالإله يحارب إلى جانب شعبه وجرائم بني إسرائيل سببها أيضـــاً الاختيار. فالشعب المهزوم أخطأ وأراد الرب أن يؤدبه ويعود به إلى العهد المقطـــوع معه فالشعب المختار شعب مقدس، ولا يحق له أن يخطئ فى حق الإله" أياكم فقط عرفت من جميع قبائل الأرض لذلك أعاقبكم على جميع ذنوبكم" (عاموس ٣:٢) وخلاصـــة هـــذا أن أحداث التاريخ الإسرائيلى هى نتائج مترتبة على فكرة الاختيار ومدى حفظ بني إسرائيل للعهد الذى يربط بين الإله والشعب الذى اختاره.

وتوضـــح الفقـــرات أيضاً أثر مفهوم الاختيار على حياة الشعب الاجتماعية وعلاقـــته بالشعوب الأخرى. فهذه الشعوب محرمة على بني إسرائيل لأنها شعوب نجسه ومحرم على بني إسرائيل قطع عهود معها أو الإشفاق عليها أو مصاهرتها. ولمفهـــوم الاختيار أكبر الأثر على حياة الشعب الدينية، فالإله قد اختار هذا الشعب بـــالذات لكـــى يقـــوم بعبادته. وهذا هو أساس العهد: "ومن أجل أنكم تسمعون هذه الأحكـــام وتحفظـــون وتعملونها يحفظ لك الرب إلهك العهد والإحسان اللذين أقسم

لآبـــائك ويحـــبك ويباركك ويكثرك ويبارك ثمرة بطنك.. مباركا تكون فوق جميع الشـــعوب"(٣٠). وإذا خرجنا عن نطاق العهد القديم وحاولنا فهم مفهوم الاختيار فهما عقلانـــيا محضا لوجدنا أكثر من تعليل لظهور هذه الفكرة بين بني إسرائيل. ولكنها قـــد لا تعبر تماما عما كان يدور فى عقل كتاب العهد القديم. فهذه الدعوى قد تفسر علـــى أنهـــا تعبـــير عن شعور بني إسرائيل بالأفضلية على بقية البشر، وقد تكون الفكـــرة مجـــرد رد فعـــل ســـيكولوجى من جانب بني إسرائيل. فالفكرة هنا خلقت لـــتعوض الشـــعور بعقـــدة النقص التى ربما تكون قد لصقت ببني إسرائيل خلال تـــاريخهم. والتعلـــيل الأول ربما نتج عن مقارنة بني إسرائيل أنفسهم بغيرهم من البشر فوجدوا أنهم أفضل الشعوب ولهذا كان الاختيار. ومثل هذا التعليل قد ينطبق علـــى الفـــترات الأخيرة من تاريخ بني إسرائيل ولكن لا ينطبق تماما على التاريخ الإســـرائيلى القديـــم ولا يعقل أن يظهر مثل هذا المفهوم بين بني إسرائيل لمجرد مقارنة أنفسهم بغيرهم من الشعوب وهناك رأى يشرح هذه الظاهرة على أنها تفسير طبـــيعى لحقيقة تاريخية. وهذه الحقيقة هى أن بني إسرائيل كانوا جماعة مضطهدة فـــى مصـــر وتم خلاصها وخروجها من مصر ودخولها كنعان واستقرارها وعلى أســـاس هذه الحقيقة والأحداث المرتبطة بها يفسر تاريخ بني إسرائيل. صحيح أن موســـى كـــان قائدا عظيما ولكن الله هو الذى اختاره وعاونه على فرعون مصر، وهذه الأحداث كانت الدليل على مناصرة الإله لجماعة مقهورة وهذا ليس دليلاً على قوتـــه وجبروته فقط ولكنه دليل أيضاً على اهتمامه ببني إسرائيل وحادثة الخروج هـــى محور تاريخهم. وعندما ادعى بنو إسرائيل فكرة الاختيار كانت هى التفسير الوحيد لهذه الحادثة التاريخية(٣١).

ومن ناحية أخرى نجد أن الاختيار مرتبط فى المصدر اليهوى ومن بعده فى المصدرين الكهنوتى والتثنوى بفكرة الوعدو تحقيقه. فإذا كانت فكرة الاختيار تعود

حسب تصور التوراة إلى إبراهيم، فإن إرجاع الاختيار إلى إبراهيم كمرحلة أولية عمل تم مؤخراً ولهذا يعتبر بعض العلماء أن روايات الآباء عامل ثانوى فى فكرة الإختيار. فالتراث الإبراهيمى الخاص بالاختيار وصل إلينا منفصلاً ثم ألحق فى وقت متأخر بالتراث الخاص بالخروج والعهد، وإذا كان هذا الفعل يوضح قوة وأهمية فكرة الاختيار كما يظهر هذا من محاولات العودة إلى فعل الاختيار الأول وهو اختيار إبراهيم(٣٢)، فإن تحقيق الوعد تم فى عصر موسى وفى حادثة الخروج بالذات. والوعد المعطى لإبراهيم والاختيار فكرة تتكرر بعد إبراهيم مع كل آباء بني إسرائيل إسحاق ويعقوب ويوسف.. ويأتى الخروج ثم فتح كنعان كشاهد على إخلاص يهوه وتحقيقه لوعده.

والحقيقة أن هناك مصدرين لفكرة الاختيار فى العهد القديم، وكل مصدر يستخدم تعبيراً مختلفاً للفكرة. وقد ذكرنا الفكرة فى المصدر اليهوى وفى المصدرين الكهنوتى والتثنوى وهما يعبران عن نفس فكرة المصدر اليهوى. ولهذا سنعتبرهما مصدراً واحدا بالنسبة لفكرة الاختيار. أما المصدر الآخر وهو المصدر الألوهيمى ففكرته عن الاختيار لها دلالتها ومغزاها وهى تقترب كثيرا من فكرة الاختيار كما عبر عنها العهد الجديد والقرآن الكريم. فهناك تراثان عن الاختيار أحدهما يعود إلى عصر إبراهيم والآخر يعود إلى عصر موسى. والتراث العائد إلى عصر إبراهيم مصدره أقدم من المصدرين اليهوى والألوهيمى، وإن كان الألوهيمى هو المصدر الأقرب إلى الأصل القديم. ويرد اختيار إبراهيم خمس مرات فى التوراة ثلاث مرات يردها علماء المصادر إلى المصدر اليهوى ومرتان يعودان إلى المصدر الألوهيمى. ويختلف المصدران فى صيغة الفعل وإن اتفقا على الصيغة المستخدمة. فالمصدر اليهوى يستخدم دلالة العبارة: "وتتبارك فيك وفى جميع قبائل الأرض" (تكوين ١٢: ٣) "ويتبارك فيك نسلك جميع قبائل الأرض" (تكوين ٢٨: ١٤)

"ويتبارك به جميع أمم الأرض" (تكوين ١٨: ١٨).

أمـــا المصـــدر الألوهيمى فيستخدم الفعل العبرى " بارك " فى صيغة المبنى للمجهـــول "ويُتَــبارك فى نسلك جميع أمم الأرض (تكوين ٢٢: ١٨) وتُتبارك فى نســلك جمــيع أمـــم الأرض (تكويـــن ٢٦: ٤). ونجد إرميا يعتمد على المصدر الألوهــيمى فيستخدم صيغة المبنى للمجهول وفى هذه الفقرات نجد أن بركة العالم تعــتمد علـــى دين إبراهيم والهدف الإلهى استخدام بني إسرائيل من أجل الحصول على بركة عالمية(٣٣).

ويبيــن الاخــتلاف فـــى اللغة أن هناك مصدرا أقدم. أما المصدران التثنوى والكهــنوتى فهما لم يطورا الاتجاه العالمى الذى يظهر فى هذا الشرح القديم لمعنى الاختيار. وفى المصدر اليهوى يرتبط الاختيار بالخطة الكاملة للتاريخ فاختيار بني إســرائيل فــيه الإجابـــة على مأساة الإنسان. ففى الاختيار يظهر الغرض الإلهى العـــالمى أو رســـالة بني إسرائيل لخلاص العالم(٣٤). ويبدو أن الاتجاه العالمى فى الاختــيار يعـــود كما سبق القول إلى مصدر أقدم من اليهوى والألوهيمي. وتستمر الفكرة العالمية فى الاختيار فى المصدر الألوهيمى الذى يبدأ الرواية التاريخية بعهد الله مع إبراهيم(٣٥).

وبـــنو إسرائيل يرون أن يهوه متحكم فى التاريخ. فهو خالق العالم والبشرية. وقـــد اختار الرب إبراهيم ليجعله أبا لجمهور من الأمم باركهم يهوه من خلال بني إســـرائيل. وكل هذا كان من فعل يهوه وكل ما خبرته بنو إسرائيل فى التاريخ هو مـــن فعـــل يهوه، والمؤرخون الإسرائيليون يفسرون الأحداث من وجهة النظر هذه وإذا كـــان يهـــوه إلها بارا عادلا يجازى البار ويعاقب الشرير، ولهذا فسلوك البشر لابـــد وأن تكـــون له نـــتائج تاريخية(٣٦). فعندما يخطئ الشعب ويهجر يهوه يأتى الأعـــداء ويســـتولون على بني إسرائيل ويهزمونها. وعندما يعود الشعب إلى يهوه

فحظهم أفضل وتكون أحداث التاريخ فى صالحهم. وهذه نظرة المؤرخين التثنويين للتاريخ وتعتبر هذه أقدم فلسفة تاريخية متناسقة فى التاريخ القديم.

وبالنســبة لكتاب العهد القديم فإن فعل يهوه فى التاريخ يتركز فيما فعله يهوه بني إسرائيل. ومن هنا فالاختيار وكذلك العهد يعتبران من أهم المفاهيم التى لها أثر كبــير علــى الفهم التاريخى الإسرائيلى. ففعل الله الاختيارى يرتبط أصلا بحادثة تاريخية هى الخروج من مصر والخلاص من العبودية ثم العهد فى سيناء. فلولا أن الإله قد قرر اختيار هذا الشعب لما قام من أجله بكل هذه الأفعال التاريخية.

وبالإضـــافة إلى هذا فالاختيار أيضاً له هدفه التاريخى فبني إسرائيل اختيروا لــيحققوا غرضا إلهيا "تتبارك فيها كل عائلات الأرض (تكوين: ١٢: ٣)[٣٧]. وهذا الهدف هدف عالمى وهو نقل إرادة وكلمة يهوه إلى كل الأمم وإن كان واقع الأمور لا يحــبذ عالمــية هذا الغرض الإلهى وذلك لأن جماعة بني إسرائيل لم نحاول فى تاريخها الطويل أن تحقق عالمية هذا الهدف من خلال النشاط التبشيرى الفعال.

سادسا : **فكرة العهد ودلالتها التاريخية** :

ولا يمكن فصل فكرة الاختيار عن فكرة العهد. ففى سيناء عقد يهوه عهدا مع إســرائيل. وهــذا العهد هو من فعل يهوه فهو اختار بني إسرائيل ودخل معهم فى علاقــة وطيدة من خلال العهد وتحت حمايته الخاصة، وقطع العهد من جانب بني إســرائيل له عواقــبه التاريخــية فى رأى الأنبياء والمؤرخين التثنويين. لأن بني إســرائيل لم يعيشوا حسب شروط العهد ولم ينفذوا الوصايا بل ولم يقبلوا يهوه إلها واحدا بل عبدوا آلهة أخرى.

ولهذا فقد قرر يهوه عقابهم عن طريق تسليط الشعوب الأخرى عليهم. ولأن العقــاب لا مفر منه نجد نبيا كارميا يأتى بفكرة العهد الجديد (٣١: ٣١-٣٤) ومن

هذا اتضح أن فكرة العهد هامة لدرجة أن عودة العلاقات بين يهوه وإسرائيل تتطلب عهــداً جديــداً. وكذلك تكرار العهد مع أكثر من شخصية منها داود أنظر المزامير (٨٩: ٤/ وصموئيل الثانى ٧).

وفكـــرة العهد لها دلالتها التاريخية الخاصة بني إسرائيل تختلف عن شعوب الشرق الأدنى القديم فى فكرها التاريخى من خلال مفهوم العهد مع يهوه. فيهوه هو إله بني إسرائيل وبنو إسرائيل هم شعب يهوه، ويهوه أظهر نفسه كإله لبني إسرائيل خلال حادثة الخروج وإدخاله لشعبه أرض كنعان وأورثهم تلك الأرض.

وفى سيناء يقيم يهوه العهد مع بني إسرائيل كشعب مقدس يخص يهوه وحده وبـــناءاً على هذا يمكن الوصول إلى النتيجة التالية: من خلال الخروج أصبح العهد حادثـــة تاريخـــية كمـــا يتضح من لغة العهد فهى لغة تاريخية وليست أسطورية، والإشـــارة إلـــى أحداث تاريخية فعلية. ولهذا نتيجتانة مؤثرتان على مفهوم التاريخ الإسرائيلى.

١. صلة العهد بأحداث تاريخية فتاريخ الشعب قبل هذه الحادثة يُرى فى ضوء هذه الحادثـــة الجديـــدة أى أن التاريخ السابق يفسر من وجهة نظر حادثة الخروج. فالتاريخ السابق ليس زمنا خاليا من أى معنى بل هو الزمن المؤدى إلى أحداث العهد، هو زمن الوعد، فتاريخ البطاركة يعاد تفسيره لكى يؤدى إلى توقع العهد وأحداثه. ومن هنا ينشأ العهد مع إبراهيم ويوضح فى صورة تاريخية أيضاً" أنا الـــرب الذى أخرجك من أور الكلدانية ليعطيك هذه الأرض لترثها (تكوين ١٥: ٧) والوعـــد بالأرض هو المضمون الرئيسى لرؤية الآباء التاريخية. ومن هنا فالـــتاريخ يـــتحرك نحو هدف معين وهو الوعد بالأرض والغرض تحقيق هذا الوعد. فالتاريخ إذن يتحرك تجاه تحقيق الوعد[٣٨].

٢. إلى جانب وضع العهد فى أحداث تاريخية نجد أيضاً المعصية وردة الشعب عن

عبادة يهوه وقطع العهد. وهذا يعنى العقاب لا الدمار التام وتأخير تحقيق العهد. وهنا يحدث تغيير فى الرؤية التاريخية فمفهوم التاريخ المؤدى إلى نتيجة نهائية (دمار) يتحول إلى مفهوم التاريخ كحساب(٣٩).

التاريخ الإسرائيلى إذن هو تاريخ الوعد وإنجاز الوعد طالما أن الله سوف لا يسحب وعده تماما نتيجة لخطيئة الشعب ولكن سيؤخره فقط. فتحقيق العهد عملية تاريخية بمعنى أنه سوف لا يحدث مباشرة. فتاريخ بني إسرائيل يقوم على خطة إلهية خلاصية عرفها بنو إسرائيل من وقت لآخر من خلال العهد وتجديده وخلال هذا يتصرف الإله بالقوة التاريخية المعروفة ويستخدمها كوسائل لعقاب الشعب أو لتحقيق العهد.

سابعا : الرؤية التاريخية لمصادر التوراة :

أ- المؤرخ اليهوى :

يمتاز المؤرخ اليهوى بعرضه لموضوعات موحدة يربطها جميعا خيط واحد(٤٠) وعمله عمل توفيقى شكلا ومضمونا موجه من أجل تعليم دينى وبصورة أصيلة تعكس سمة أدبية إذ أن المؤرخ اليهوى له لغته وأسلوبه الخاص وعبارته محدودة وملونة. وهو يتفوق أيضاً فى عرض الصور الشخصية، وكمؤرخ أيضاً يميل إلى التحليل السيكولوجى فهو يهتم بأسرار الإنسان، وهو كذلك راو وروايته حية واضحة، وأسلوبها متقن، ويستخدم الحوار كثيراً وهو متأثر بأدب الحكمة المصرى.

أما لاهوته أو فكره الدينى فيمتاز بالأصالة والوضوح وهو لا يستخدم عبارات اصطلاحية تكتيكية ولكنه يستخدم رموزا وصورا جيدة. وهناك سذاجة ظاهرية فى قصص التكوين تخفى فلسفة عميقة (قصص حضور الإله) والقصص

الدنـــيوية profane التى تشير إلى العناية الإلهية والمؤرخ اليهوى ليس بدائيا فلقد كتـــب فى عصر كانت فيه أعمال مصر وبابل الكلاسيكية متداولة[٤١]. وهو يعتبر أقدم المصادر ٨٥٠ ق.م[٤٢]. وإن اعترف أيسفلت بمصدر أقدم سماه المصدر غير الديني[٤٣].

وهـــنا تعرض مجموعة من الصفات التاريخية عن المصدر اليهوى سنحاول أن نستنتج منها بعض النتائج فى النهاية.

١. يظهر فى روح المؤرخ اليهوى حماسه للحياة الزراعية والقوة القومية السياسية وطقوس العقيدة ويربط المؤرخ اليهوى بين الزراعة والعقيدة فى وحدة تامة[٤٤].

٢. التفاخر بالمملكة والملك كما يتضح من قصة بلعام. وكذلك فى التكوين ١٢: ٣، ٢٧، ٢٩-٢٩ والعدد ٢٤: ٣-٩ تفاخر بعظمة وإثمار كنعان (العدد ٢٤: ١٥-١٩) وأغنـــية مدح عظيمة للملك داود وانتصار بني إسرائيل. مدح لانتصار شاؤول والانتصار على أجاج (صموئيل الأول ١٥).

٣. يظهر الاهتمام بالأرض والشعب والملك والمملكة والعقيدة.

٤. الوحـــى فـــى ســـيناء هو تقدم يبعث على والأمل والثقة والإيمان إلى الأرض المملـــوءة لبنا وعسلا خروج ٣٣: ١-٣. ويهوه يصحب شعبه حتى يستقر فى "أرض إسرائيل".

٥. عصـــر موســـى عصر آمال قومية وسرور بالأرض والمملكة والعقيدة ولذلك المصدر اليهوى ربما يعود إلى هذا العهد[٤٥].

٦. ينسب المؤرخ اليهوى إلى يهوذا فى الجنوب كما يتضح من اهتمامه بها[٤٦].

٧. استخدام الإسم يهوه إسما للإله وهو لاشك الإله الأقدم وهو الإله الذى دخل فى صراع مع آلهة كنعان.

٨. اختـــيار الله ووعوده لإبراهيم يراها المؤرخ اليهوى على مراحل ثلاث: مرحلة الخروج، ومرحلة تكوين بني إسرائيل فى سيناء ومنحة الأرض، ومرحلة منح الأمان والراحة تحت حكم داود.

٩. لكـــي يعلل الاختيار يعطى المؤرخ اليهوى بعض القصص القديمة عن عصور مـــا قبل التاريخ يعطى من خلالها تحليلا لمشكلة الإنسان والحضارة الإنسانية. ثم يأتى بقصة الأمة المختارة فى ضوء هذا التطور لتاريخ الحضارة، فالاختيار هو الحل الإلهى لمشكلة الإنسان والحضارة وهى مشكلة الخطيئة(٤٧).

١٠. عصر داود يعنى نهاية نظام قديم وبداية نظام جديد.

لـــذا كان من الضرورى تطويع التراث القديم للنظام الجديد بإعادة النظر فى مـــادة مـــا قـــبل الـــتاريخ والمخزون فى عاصمة النظام السياسى والدينى الجديد أورشليم(٤٨).

١١. تفاؤل المؤرخ اليهوى من خلال ثقته فى الطبيعة والقانون الطبيعى وثقته مبنية على أحداث تاريخية سابقة تدخل فيها يهوه. هذا التفاؤل دينى مبنى على معرفة يهوه لخططه وقوته(٤٩).

١٢. المؤرخ اليهوى تجسيدى مشبه للإله يهتم بالعلل الطبيعية والسيكولوجية.

١٣. يهوه يهتم بالإيمان والثقة فى التراث حياة الأمة(٥٠) وهو إله الأمة.

١٤. المـــؤرخ اليهوى مؤرخ الخلاص: المصدر اليهوى فى التوراه هو الوحيد الذى يشمل نبوؤات مسيحانية خلاصية (تكوين ٣، ١٥/٤٩، ٦٠ عدد ٢٤: ٧/ ٢٤: ١٧ وهـــذه المواضع لها أثرها على التفكير المسيحانى بعد ذلك (حزقيال ٢١: ٣٢/ صـــموئيل الثانى ٧)(٥١) وتفكيره الدينى مسيحانى يدور حول إعداد مملكة داود.

١٥. المؤرخ اليهوى من الجنوب لأنه يستخدم ويوفق تراثا قديما تجمع حول الأماكن المقدسة الجنوبية.

١٦. المـؤرخ الـيهوى ضد عالمية سليمان وانفتاحه على الحكمة المصرية وتقليده للعقائد الكنعانية ومن ذلك بناؤه للهيكل وهو ناقد لكل ابتعاد عن يهوه ووصاياه التى حصل عليها موسى.

١٧. إبراهـيم عـند المؤرخ اليهوى مطيع للأمر الإلهى بعكس آدم. ورحلته تعطى معنى دينيا لأماكن مقدسة فى الشمال ولكن ذكراه تلتصق بالجنوب بالقرب من حـبرون وإبراهـيم هـو الأب أو البطريق النموذجى بفضائله وقوته وآثاره. واليهوى يوحد قصتى إبراهيم واسحاق ويميل إلى الإشارة إلى الوحدة الرئيسية لعبادة إله إبراهيم وعابدة إيل عولام فى بئر سبع والنقب(٥٢).

١٨. موسى عند المؤرخ اليهوى هو آخر البطاركة. وهناك اهتمام بالأعياد والختان كطقس خلاصى والوصايا العشر تأتى فى شكل طقس. مع إبعاد الصفة الطبيعية الكنعانية من الأعياد(٥٣).

ب - المؤرخ الألوهيمى :

١. يهتم بالتراث الإسرائيلى فى الشمال(٥٤).

٢. وهـو مـتأخر عن اليهوى ٧٥٠ ق.م. أو القرن التاسع ق.م. وهو قرن بداية الشعور الدينى المرتبط بمشاكل دينية خاصة(٥٥).

٣. لديـه إحسـاس أعمـق من اليهوى بمشاكل الطاعة والولاء للإله ضد الوثنية. والطريقة التى أوحى الله بها نفسه للإنسان ودور النبى.

٤. يمكـن أن يكـون الألوهيمى مصححاً لاتجاه اليهوى. وهناك اتجاه واضح إلى إحلال فكرة أو قصة جديدة لطمس فكرة أو قصة يهوية قديمة(٥٦).

٥. على الرغم من وجود إحساس ذاتي ومميز بطبيعة الشعب الخاصة ولكن هناك فارقا هاما فى هذا الشعور بين المؤرخ الألوهيمى واليهوى:

فـــى الـــيهوى: كـــان اتحاد العناصر الدينية والقومية اتحادا طبيعيا فامتلاك الأرض والقوة السياسية هما منحه من يهوه فالله والعالم وحدة.

فـــى الألوهيمى: هذه الصلة ضعيفة فالألوهيمى يصف الوعد المعطى للآباء فـــى كـــنعان حتى يستطيع التحدث عن إنجاز العهد إلا أن هذا الوصف أشبه (بأن تملـــك كـــأن لا تملك) أخبار الأيام الأول ٧: ٢٩-٣٤) لأنه ليس العناصر القومية الماديـــة هـــى الـــتى تهم بني إسرائيل فى النهاية ولكن حقيقة أن الله قد اختار هذا الشعب لنفسه وعزله ليملكه.

معـــنى الوعـــد والهـــدف فيه مختلف عنه فى اليهوى فاختيار بني إسرائيل وفصـــلها عـــن بقـــية أمم العالم إنما كان لخدمة وعبادة الإله الواحد فالاختيار هنا مشروط (خروج ١٩: ٥-٦) والهدف الدينى هنا هو المهم وليس الهدف القومى ذو الطـــابع الدينى[٥٧]. ويظهر التركيز على تراث إسرائيل الدينى وليس على التراث القومى كما يوحى المصدر اليهوى وعادة ما نجد التراث الدينى فى موقف توتر من التراث القومى (أحداث حوريب).

٦. تركيز المؤرخ الألوهيمى على الصفة الأخلاقية (خروج ٢٠: ١-١٧) وهذه لا تحكـــى شيئاً عن الأعياد الزراعية بل تتجاهلها عمدان وأحداث حوريب يظهر فيها الضيق والتنافر ففى الوقت الذى يذهب فيه موسى إلى الجبل لتلقى الوحى والعهد والألواح التى تبدأ بتأكيد التوحيد وعدم عبادة الأوثان نجد أن الشعب قد نكث هذا العهد بعبادة العجل الذهبى وبكسر موسى الألواح على أثر سماعه لهذا وهى الألواح التى كتبها الرب ومحاولات موسى الفاشلة لاستعادة الأمور مع الله ويرفض الله صلواته خروج (٣٢-٣٤)[٥٨].

٧. ليست كنعان هى مسكن الرب ولكن حوريب، ومن هنا يظهر أيضاً عدم التركيز على مفهوم الأرض الذى تفيض لبنا وعسلا حسب المؤرخ اليهوى (خروج ٣٣: ٣) فهناك عدم اهتمام بما يسمى "أرض إسرائيل"(٥٩).

٨. تختلف رؤية المؤرخ الألوهيمى التاريخية: "فهناك عقاب مخيف سيقع فى المستقبل (خروج ٣٢: ٣٤) وهو دمار كامل فيه نهاية الشعب تذكرنا بوعيد عاموس (٥: ٢/ ٨: ٢) وسقوط بني إسرائيل الكامل. وقد تحقق هذا ٧٢١ق.م. مما يشير إلى أن الرواية الألوهيمية (خروج ٣٢) كتبت قبل أو بعد ٧٢١ ق.م وربما كان وعيدًا حقيقيًا مثل وعيد عاموس وهو دمار سببه ترك العبادة الصحيحة وعبادة العجل الذهبى(٦٠).

٩. قرب المؤرخ الألوهيمى من نظرة الأنبياء فمصير إسرائيل حكم عليه المؤرخ الألوهيمى مثلما حكم عليه عاموس وهوشع وغيرهم من الأنبياء وهناك أيضاً تأثيرات نبوية فى المصدر الألوهيمى.

١٠. المؤرخ الألوهيمى هو فقط الذى يصف إبراهيم بأنه نبى(٦١). (تكوين ٢٠: ٧) وهو أيضاً الذى يروى إلهام السبعين شيخاً (عدد ١١: ١٤-٣٠) ويجعل موسى يقول أن يهوه سيجعل شعب يهوه أنبياء (العدد ٢٩).

١١. المؤرخ الألوهيمى يهتم بني إسرائيل عامة وليس بشمالها وجنوبها. نظرته ليست نظرة خاصة ولكن عامة فالعقاب والإثم موجه إلى بني إسرائيل كلها. كما حدث فى قصة عبادة العجل الذهبى(٦٢).

١٢. المؤرخ اليهوى ليس دراميا فى تأريخه ولا يحب التلوين والزخرفة كما أنه أقل حماسا من الناحية القومية. ورواياته أبسط وأسهل وأكثر نظاماً، فالروايات والقوانين التشريعية مرتبطة بالتراث القومى ولكن بدون إبداء الرغبة فى فتح

العالم وغزوه، والألوهيمى أقل اهتماما بمشاكل الإثمار أو الكثرة وتطور الحياة.

١٣. عمق المؤرخ الألوهيمى الأخلاقى. حيث أن فهمه للخطيئة مختلف (تكوين ٢٠: ١٢، ٣١: ٤-١٣). كمـــا أن الوحـــى والشريعة لهما صفة أخلاقية أكثر منها طقســـية فـــالطقوس المذكورة فى الوصايا تتعرض لواجبات الشعب تجاه الرب والجـــار والوصايا أساس القانون وتظهر هذه مرة أخرى فى قانون العهد حيث الاهـــتمام بالجـــار وأشياؤه وتوضع لها شرائع وقوانين[٦٣]. والعلاقة مع الرب ليســـت علاقة وحدة مع الإنسان، أو أبوة، أو طقوس خصوبة ولكن عن طريق اتحـــاد الإرادتين الإلهية والإنسانية فى عهد يجب على الطرفين احترامه، كما نجد تركيزا على الجانب الإنسانى ومطالبته بألا يفقد الوحدة مع الرب[٦٤].

١٤. التأكـــيد على روحانية الرب والإله الحقيقى هو إله الشعور والوجدان والوصايا ومـــن هـــنا رفض الصور والتماثيل والرؤية للإله فى مقدس كما يفعل اليهوى (خـــروج ٢٤: ١٠) ولكن الإلوهيمى يؤكد على عدم رؤية الإله (خروج ٣٣: ٢٠/ ٢٠: ١٩). ومن هنا فالألوهيمى ليس أنثروبومورفيا فالرب يظهر لإبراهيم وأبـــيمالك ويعقـــوب ويوســـف فى أحلام، الرب ليس بعيدا عن الإنسان ولكن الإنسان يجب أن يكون أكثر روحانية إذا أراد ألا يكون بعيدا عن الله.

١٥. كراهـــية يظهـــر الأوهيمي لكنعان وأفكارها الطبيعية، وهذا موجود أيضاً عند الأنبياء عاموس وأشعيا. ويعتبر المصدر الألوهيمى بداية الحركة النبوية.

١٦. دين الألوهيمى موجه تجاه تراث موسى والصحراء والتأكيد على التوبة والعفو (خروج ٣٣) والاهتمام بالخلاص وليس بالأفكار المسيحانية[٦٥].

١. فـــي التأريخ لعصر البطاركة لا يركز الألوهيمي على البركة (الاختيار) ولكن علـــى العهـــد ولا يـــبدأ بالخلق ولكن بالوعد الإبراهيمى (تكوين ١٥) ويلاحظ

العــامل الأخلاقـــى فى التاريخ والأمثلة على ذلك كثيرة منها أن الآباء يرثون الأرض كعقــاب لشــر العمورييــن (تكوين ١٥: ١٦)، وإنقاذ أبيمالك لأخلاقه (٢٠)، ومعاونـــة الرب لهاجر التى طردها إبراهيم (٢١: ٦-٢١)، واستيطان إبراهيم للجنوب تنفيذا لوعد أعطاه لأبيمالك (٢١: ٢٢-٣٢)، وإخلاص إبراهيم للرب وتضحيته بإبنه (٢٢: ١-١٣).

ج - المؤرخ الكهنوتى :

١. عصـــره المصدر الكهنوتي هو عصر السبى فى بابل القرن السادس ق.م. بعد سـقوط القدس ودمار الهيكل حيث قرر بعض كهنة الهيكل تحرير المصدرين الــيهوى والألوهيمى وإضافة اهتمامات بطولية إليهما من مصادر موجودة فى الهيكل المدمر[٦٦].

٢. لديــه اهتمام خاص بوصف المظال فى التيه (النصف الثانى من سفر الخروج) و"اللاويــون" وكذلــك لديه اهتمام بأنظمة قديمة وقواعد قديمة خاصة بالعبادة والكهنوت تتضح فى بعض أجزاء من سفر العدد[٦٧]. واهتمام باللاهوت الخاص بالله وحضوره فى المظال بين شعبه.

٣. تثبيــت الكتـــب الأربعـــة الأولـــى من التكوين إلى العدد خلال القرن السادس والخامس ق.م. بواسطة كهنة أورشليم. الذين اعتبروا هذه الكتب الدليل الرسمى المجـــتمع الجديد الذى نشأ بعد العودة من النفى[٦٨] ، وفي الوقت الذي رفضوا فيه التثنية.

٤. بعـــد سقوط أورشليم ٥٨٧ أدرك المسبيون من يهوذا أنهم يواجهون موقفا دينيا جديدا وهو حفظ دين يهوه الذى أعطاه موسى فى أرض أجنبية. واهتم التاريخ الكهنوتى بإعطاء صفة عالمية لمؤسسات بني إسرائيل الدينية بوضعها فى إطار

الـــتأريخ العام الذى يحكمه لاهوت الحضور الإلهى وأوامره. ويتميز الكهنوتي بالأســـلوب الخاص والمفردات المحددة والتعليم الروحي، والإيمان بقانون يهوه والأمـــل فى العودة إلى الأرض المقدسة(٦٩). لذا يبدأ العمل بصورة خلق العالم والسموات والأرض. وخلق الإنسان على صورة الإله.

د- المؤرخ التثنوى :

١. تأســـس التاريخ التثنوى على كتاب قديم وجد فى الهيكل عام ٦٢٢ق.م (ملوك ثـــانى ٢٢) وأحدث الكتاب ثورة دينية، وأصبح أساسا لإعادة كتابه تاريخ بنى إســـرائيل فـــى فلســـطين الموجود فى يوشع والملوك الثانى. هذا الكتاب القديم أساس سفر التثنية وهو مؤرخ بعام ٥٥٠ ق.م. وتاريخ كتابته ربما بين ٦٠٠-٥٥٠ق.م(٧٠).

٢. والمؤرخ التثنوى يكتب من منطلق العهد مفسراً كل ما حدث فى ضوء العهد.

٣. توضـــيح العلاقة بين الدين والأرض. وشروط الإله على الشعب لحفظ الأرض وهـــذه هى المقدمة التى يبدأ بها المؤرخ التثنوى وينتقل منها إلى تاريخ الشعب فى الأرض الموعودة. ويعطى تفاسير لفقدان الأرض.

٤. يجمع التثنوى بين اليهوى والألوهيمى(٧١). مثل محاولته الحفاظ على ديناميكية المـــؤرخ الـــيهوى واتجاهـــه القومي والملكية وفى نفس الوقت أدخل المثاليات الأخلاقية والروحية للمؤرخ الألوهيمى(٧٢).

٥. ينتمي التثنية ينتمى إلى المملكة الشمالية وهو يتبع الرواية الألوهيمية فى إعطاء حقـــوق متســـاوية لكل اللاويين فى المقدس الرئيسى مما أغضب رجال الدين الأورشـــليميين الذين أكدوا على مركزية العبادة لصالحهم، ويتبع الألوهيمى فى أن كليهما يعتبر حوريب الجبل المقدس، وليس سيناء ونفس الوصايا الأخلاقية

مشتركة بينهما. وإله التثنية هو الوهيم الذى يعاقب ويرحم والذى دخل فى عهد مع بني إسرائيل وأعطاهم الوصايا ولكن بني إسرائيل لم يخلصوا للإله. والتثنية والألوهــيمى يهتمان بالرفاهية القومية بينما يهتم اليهوى بدور بني إسرائيل فى العــالم. وينتهى التثنية كما انتهى الألوهيمى بالبركات واللعنات للشعب المختار فى إخلاصه وعدم إخلاصه. التاريخ فى التثنية يبدأ بحوريب ولا يذكر البطارقة كمتلقيــن لوعــود إلهية فموسى فقط هو الذي يهيمن على تاريخ بني إسرائيل. ويرفض التثنوي الأماكن التى كانت مقدسة لصلتها بالآباء، وكل القبائل تحتفل بالأعــياد فــى مكــان واحد، وداود هو المقدس الوحيد المعترف به بعد سقوط المملكة الشمالية(٧٣).

٦. روح المؤرخ التثنوى تدور حول لاهوت جماعة الرب.

٧. تعود جذور التثنية إلى تراث قديم مستمد من المناطق الشمالية حيث نشأ الأنبياء فى القرن الثامن ق.م. وحيث نشأ المصدر الألوهيمى.

٨. وقد أثر التثنية على الكتب التاريخية بخاصة يوشع والملوك وإصلاحات نحميا التى اعتمدت على القانون التثنوى، وكذلك كتب أخبار الأيام(٧٤).

الحواشي :

(١) Salo W. Baron. A Social and Religious History of the Jews, Vol. I, Columbia Univ. Press, 1952. p. 5.

(٢) الخروج ١٦:٢٣

(٣) Baron P.5.

(٤) Ibid. P.5.

(٥) Ibid. P.7.

(٦) أشعيا : ٦-٨.

(٧) E. Wright, The. Old Test. ament Against its Environment SCM, Press, 1968, p. 101-2.

(٨) The. Old Test. Against its Environment p. 101-2.

(٩) W.F. Albright, From the Stone Age to Christianity, Monotheism and the Historical Process, A Doubleday. New York 1957, p. 286.

(١٠) Jakob Bernard Agus, Toward a philosophy of Jewish History" in Dialogue and Tradition, Abelard. Schuman, London, 1971, p. 225.

(١١) E. Wright, the Old Testament against its Environment, p. 71.

(١٢) فى هذا يقول بارون أن حادثة الخروج من مصر كانت واقعة صغيرة لا أهمية /لها فى تاريخ ذلك الزمان. لقد كانت واقعة لا أهمية لها إلى درجة أن الأمة التى وقعت الحادثة على أرضها لم تشغل نفسها بعبء تدوينها. ويقول هوجو فنكلر يجب على الفرد أن يأخذ فى الاعتبار ماذا كانت تعنى هذه الحادثة أو ما الذى كانت لا تعنيه بالنسبة لمصر aron p. 16.

(١٣) أنظر على سبيل المثال لا الحصر:

وكذلك :

G. Ernest Wright & R.H. Fuller, The Book of the Acts of God. Contemporary Scholarship Interprets the Bible, Doubleday, N.Y., 1957, p. 11, p. 174.

(١٤) محمد خليفة حسن : التاريخ العبري القديم : رؤية نقدية في كتابات التاريخ وحضـــارة الشعوب السامية القديمة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥م، ص٦٣.

(١٥) المرجع السابق، ص٦٤.

(١٦) المرجع السابق، ص٦٣.

(١١٧)The Book of the Acts of God, p. 11.

(١١٨)Agus, Toward A Philosophy of Jewish History, p. 214.

(١٩) سفر الملوك الأول، ١١: ٤١.

(٢٠) Agus, p. 215.

(٢١) Agus, p. 215.

(٢٢) Moscati, The Face of the ancient Orient Doubleday, N.Y., 1962. p. 237.

(٢٣) Wright, The Book of the Acts of God p. 15.

(٢٤) Baron: Rel. and Social History of the Jews. Vol. I, p. 4–5.

(٢٥) التثنية ٦: ١٢.

(٢٦) محمد خليفة حسن : مفهوم البطولة في قصة أيوب، في كتاب دراسات في تاريخ وحضارات الشعوب السامية القديمة، ص٢٢٣-٢٢٤.

(٢٧) محمد خليفة حسن. الحركة الصهيونية وعلاقتها بالتراث الدينى اليهودى. إصدارات مركز الدراسات الشرقية. جامعة القاهرة، ١٩٩٧م، ص ٤٥.

(٢٨) The Face of the ancient Orient p. 237.

(٢٩) التثنية ٧: ١-٢.

(٣٠) التثنية ٧: ١٢-١٤.

(٣١) The O.T. against its Environment p. ٤٨.

(٣٢) H. Ringgren Israelite Religion, trans, by E. Green, Fortress, Press, Phila. p. 116.

(٣٣) The O.T. against its Environment p. 51.

(٣٤) Ibid., p. 54.

(٣٥) O. Eissfeldt The old Testament, an introduction, trans, by P.R. Ackroyd, Harper, N.Y., 1972 p. 191.

(٣٦) Helmer Ringgren, Israelite Religion, p. 113.

(٣٧) يعتقد رنجرن أن هذه الأفكار من وضع متأخر ربما تعود إلى أشعيا الثانى. إسرائيل نور الأمم، أشعيا ٤٢: ٦ أنظر p. ١١٦.

(٣٨) محمد خليفة حسن : ظاهرة النبوة الإسرائيلية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ١٩٩١م، ص٢١٦-٢١٧.

(٣٩) المرجع السابق، ص٢٥٦.

(٤٠) Andre Robert and Feuillet, Introduction to The Old Testament, Vol., II, Doubkeday, N.Y., 1970, p. 192.

(٤١) Ibid, p. 192.

(٤٢) Albright, From The Stone Age to Christianity, p. 250.

(٤٣) Eissfeldt.

(٤٤) يظهر هذا فى تركيزه على أعياد الحصاد الثلاثة (خروج ٢٤: ١٨-٢٦).

(٤٥) Eissfeldt p. 200.

(٤٦) Eissfeldt, p. 200.

(٤٧) Albright, From the stone age p. 250.

(٤٨) E. Wright, Book of the Acts of God p. 39.

(٤٩) E. Wright, Book of the Acts of God, p. 34.

(٥٠) Feuillet. P. 195.

(٥١) Ibid, p. 195.

(٥٢) Ibid, p. 196–7.

(٥٣) Ibid, p. 202.

(٥٤) Ibid., p. 205.

(٥٥) Albright, From the Stone age To Christianity, p. 250,
Wright, Book of the Acts of God p. 35.
وأنظر Feullet p. 208.

(٥٦) Wright, Book of Acts, p. 35.

(٥٧) Ibid., p. 35.

(٥٨) يظهر هذا أيضاً فى بركة بلعام (عدد ٢٣: ٩، ٢١) Eissfeldt, P. 201.

(٥٩) Ibid, p. 202.

(٦٠) Ibid, p. 202.

(٦١) Ibid, p. 203.

(٦٢) Ibid. p. 204.

(٦٣) Ibid, p. 204

هـناك محاولة لتطهير إبراهيم من الخطيئة (أنظر تكوين ٢٠: ١٢)، إبراهيم

لم يكذب على الممالك.

(٦٤) Feuillet p. 208.

(٦٥) Ibid, p. 209.

(٦٦) Ibid, p. 210.

(٦٧) Wright, Book of Acts p. 35.

(٦٨) Wright, Book of Acts, p. 35.

(٦٩) Ibid., p. 35.

(٧٠) Feuillet p. 221.

(٧١) Wright, Book of Acts p. 36.

(٧٢) Feuillet p. 214.

(٧٣) Ibid, p. 215.

(٧٤) Ibid, p. 216.

(٧٥) Ibid, p. 218.

الفصل الثالث

النبوة والتفسير الديني لتاريخ بني إسرائيل

النبوة والتفسير الديني
لتاريخ بنى إسرائيل

أولاً : التفسير الدينى للتاريخ عند عاموس :

يواجه سفر عاموس أزمة تاريخية مرتبطة بتاريخ بنى إسرائيل، وهو يواجه هذه الأزمة مواجهة دينية لأنه سفر دينى منسوب إلى أحد أنبياء بنى إسرائيل الذين عاصروا هذه الأزمة التاريخية وتفاعلوا معها، وحللوها، وفسروها من وجهة نظر دينـــية خالصة. والسفر لا يبحث عن حل سياسى أو عسكرى للأزمة لأن هذا الحل لـــيس مـــن طبيعة الدعوة الدينية التى قادها عاموس، كما أنه ليس فى مقدور بنى إســـرائيل بشكل عام. وتتلخص هذه الأزمة التاريخية، كما هو معروف، فى سقوط مملكة بنى إسرائيل التى أقامها داود وسليمان عليهما السلام وانقسامها إلى مملكتين صـــغيرتين متصـــارعتين. وسرعان ما تسقط إحداهما، وهى المملكة الشمالية، بعد عصـــر عـــاموس بقليل. وتبدأ المملكة الثانية فى السير تجاه السقوط والذى حدث بـــالفعل بعد عصر عاموس بقرنين تقريباً. استمرت هذه الأزمة منذ انقسام المملكة وظلـــت مستمرة كأزمة تاريخية ذات طابع دينى تركت تأثيرها المستمر على الفكر الدينى اليهودى، وعلى مسيرة التاريخ اليهودى ربما إلى وقتنا الحالى. فكتب أنبياء بنى إسرائيل أصبح موضوعها الرئيسى تقديم التعليل الدينى لما حدث تاريخيا بفعل أسباب سياسية وعسكرية. وفى ظل العجز السياسى والعسكرى أمام القوى الكبرى فى العالم القديم لم يجد أنبياء بنى إسرائيل سوى الدين يحتمون به، ويعللون السقوط السياسى والعسكرى من خلاله، ويكونون فى النهاية فلسفة دينية للتاريخ تناقش من خلالها أحداث التاريخ الإسرائيلى(١).

وأول مـــا يلاحظ على هذه الفلسفة الدينية للتاريخ عند عاموس اعتمادها على أســـباب دينـــية وأخلاقـــية لتفسير أحداث التاريخ الإسرائيلى، وتعليل وقوع الدمار بالشـــعب، والتنبؤ بوقوع الدمار بالمملكة الشمالية والجنوبية. والتنبؤ بقرب النهاية بالنســـبة لبني إسرائيل، وقرب وقوع الانتقام الإلهى بها "قد اتت النهاية على شعبى إســـرائيل". وهـــنا لا يهتم النبى عاموس بالأسباب التاريخية الواقعية التى أدت فى الحقيقة إلى سقوط المملكة. ونعنى بها الأسباب السياسية والعسكرية وحقيقة ضعف بنى إسرائيل أمام القوى الإمبراطورية فى القرن الثامن قبل الميلاد ممثلة فى القوة الأشورية التى أسقطت المملكة الشمالية بعد زمن عاموس بقليل، وستتمثل فيما بعد فى القوة البابلية التى سقطت على يديها المملكة الجنوبية. وإلى جانب هاتين القوتين كانـــت هناك قوى أخرى مؤثرة على تاريخ بنى إسرائيل وموجهة له فى التاريخ. ومن بينها القوة المصرية القديمة المناوئة للقوى الأشورية والبابلية. ومن بينها أيضاً القـــوة الفارســـية والـــتى ستقف فى طريق القوة البابلية وتسقطها وتتولى أمر بنى إسرائيل من بعدها.

هذه القوى بما تملكه من إمكانات سياسية وعسكرية، وبما تمثله من قوة دافعة ومحركة للتاريخ فى الشرق الأدنى القديم بل فى العالم القديم عامة... هذه القوى لا يكاد يعترف بها النبى كسبب مباشر وواقعى وحقيقى للضعف وللسقوط الإسرائيلى، إنـــه يهمـــل تمامـــاً هـــذه القوى كسبب للدمار الإسرائيلى، وكأن هذه القوى ليست موجـــودة. بل إننا فعلاً لا نحس بوجودها على مسرح الأحداث، فالسفر خال تماماً مـــن الإشارة المباشرة إليها رغم معاصرة النبى للأحداث. ولا توجد سوى الرموز الغامضـــة إلـــى هذه القوى، والتى لا تقف أمام الوصف والتحليل التاريخى لكونها رمـــوزًا غامضـــة من ناحية، ولعدم اشتمالها على حقائق تاريخية واقعية من ناحية أخرى. ولا يمكن الاعتماد على السفر فى الحصول على معلومات تاريخية مباشرة.

وهـــو أمر مقصود فالنبى لا يقصد فى سفره كتابة تاريخ بنى إسرائيل، أو مناقشة الأســـباب الحقيقـــية للسقوط، لقد حدث ما حدث وهو لا يبحث عن أسباب خارجية للســـقوط تتمثل فى الدور الذى تلعبه القوى السياسية والعسكرية فى الشرق الأدنى القديم فى التلاعب ببنى إسرائيل وتوجيه مسيرتهم التاريخية وفق هوى وسيادة هذه القوى.

إن النـــبى يهمل الأسباب الخارجية ويحلل أسباب السقوط تحليلاً داخلياً يفسر الأحداث التاريخية فى ضوء الأوضاع الدينية والأخلاقية لبنى إسرائيل، وفى ضوء طبـــيعة العلاقـــة بيـــن الشعب والإله الذى يعبده. ويخرج عاموس بالأسباب التالية للسقوط السياسى :

١- النكث بالعهد المقطوع مع الرب وعدم العمل وفق مفهوم الاختيار :

يرى عاموس أن العهد المقطوع بين الرب وبنى إسرائيل هو فى حقيقته عهد بيـــن الرب بعظمته وبني إسرائيل بحقارتها وضعفها. والعهد مع الرب هو مصدر قوة إسرائيل وبدونه لا تساوى شيئاً. ولذلك فمن أهم أسباب السقوط النكث بالعهد مع الـــرب والتخلى عنه، والوقوع بالتالى فى الخطايا التى مهدت لوقوع العقاب الإلهى والانتقام الذى تمثل فى هذا السقوط السياسى(٢).

ويـــرى عاموس الاختيار الإلهى لبنى إسرائيل من منظور أخلاقى فهو يفسر الاختيار تفسيراً أخلاقياً. فالاختيار عنده قائم على أساس أخلاقى الأمر الذى يجعل العقاب الإلهى واجباً فى حالة الإخلال بالأساس الأخلاقى للاختيار. وهذا سبب آخر يعطـــيه عـــاموس لتعليل وتفسير السقوط السياسى لبنى إسرائيل. بل إنه يعتبر بني إســـرائيل مســـتحقة للعقـــاب الإلهى أكثر من غيرها من الأمم الأخرى بسبب هذا التكليف الأخلاقى. ونظرة عاموس هنا تتجه نحو العالمية فهو فى الوقت الذى يركز فـــيه على الاختيار كرمز لخصوصية العلاقة بين الرب وبني إسرائيل نجده يعتبر

الإله الإسرائيلى إلها لكل البشرية التى تقع تحت سلطته ويعاقبها على خطاياها. لكن عقابه لبني إسرائيل أشدَ وأقوى بسبب عهده معها، واختياره لها، وتكليفه الأخلاقى لها، وترك هذا التكليف الأخلاقى مُسقِط للاختيار ومُوجِب للعقاب.

هــذا التكلــيف الأخلاقــى وجعل الاختيار مبنياً على أسس أخلاقية نابع عند عــاموس من فهمه لطبيعة الألوهية. فالصفة الأساسية للإله عنده هى صفة العدالة الإلهية. والعدالة تعنى عنده القدرة على فرض النظام الأخلاقى المنصوص عليه فى العهــد المقطوع مع الشعب. بل إن اختيار إسرائيل يعلله عاموس على أنه للشهادة على عدالة الرب.

وهــنا ينــتقل عاموس إلى سبب آخر عام يفسر من خلاله السقوط السياسى، وهو السبب الاجتماعى. فالعدالة الإلهية تترجم عند عاموس ترجمة اجتماعية تجعل الدين الصحيح عنده هو دين العدالة فطالما أن صفة العدالة هى الصفة الأساسية فى الألوهــية يصبح الدين المستمد لمفاهيمه من الألوهية دين العدالة. ويشرح عاموس هذه العدالة كجوهر للدين فى جعل العقاب الإلهى لبنى إسرائيل عقاباً اجتماعياً يقع بمرتكــبى الجــرائم الاجتماعــية أى مرتكــبى المظــالم والمضطهدين للآخرين، والمستغلين لهم اجتماعياً واقتصادياً (عاموس ٥ : ١٠-١٥).

ويعطى عاموس بعداً اجتماعياً للعهد على هذا الأساس من كون صفة العدالة هى الصفة الأساسية فى الألوهية، ومن كون العدالة هى جوهر الدين عنده. فالعهد عنده لا يثبته إلا العمل العادل والبعد عن المظالم، والإله عنده هو إله البر والحق.

وهكــذا يتخذ التوحيد عند عاموس بعداً أخلاقياً فالإله الواحد هو الإله العادل الــبار الحق المنتقم للمظلومين، والمخلِّص لهم من ظالميهم ومضطهديهم، والمنتقم من مرتكبى الجرائم الاجتماعية والأخلاقية(٢).

والحقيقة أن عاموس لم يُكوِّن هذه الرؤية الفلسفية للتاريخ من فراغ بل هى نتيجة الواقع الاجتماعى والأخلاقى الذى عاصره عاموس، والذى أدى به إلى تصور العهد تصوراً اجتماعياً. والنظر إلى الألوهية من منطلق العدالة واعتبارها جوهراً للدين، بل وتفسير الاختيار الإلهى تفسيراً أخلاقياً. وهذا الواقع الاجتماعى والأخلاقى الذى بنى عليه عاموس رؤيته للتاريخ الإسرائيلى يشهد بازدهار مادى يقابله تدهور فى الحياة الدينية والأخلاقية. ويكاد يربط عاموس كمحلل اجتماعى لجماعة بنى إسرائيل بين تقدمها المادى وفسادها الخلقى. والناتج مجموعة من الأمراض الاجتماعية والأخلاقية. فحياة الترف والرفاهية التى يعيشها أغنياء بنى إسرائيل تنتج عنها فوضى لا أخلاقية تتمثل فى كثرة المظالم، وانتشار المفاسد الاجتماعية والجرائم الأخلاقية، فضلاً عن الجريمة الاقتصادية الكبرى ذات البعد الاجتماعى، وهى ازدياد الغنى غنى وازدياد الفقير فقراً، وبالتالى زيادة فى الجرائم الأخلاقية والفوضى الاجتماعية. وهنا يحس قارئ عاموس أنه يتحدث عن العدالة الإلهية لا من منظور دينى اجتماعى أخلاقى فقط ولكن أيضاً من منظور اقتصادى فالفجوة بين الأغنياء والفقراء تدفع عاموس إلى المطالبة بالعدالة الاقتصادية، وعدالة توزيع الثروات بين أبناء المجتمع الواحد. ويربط العدالة الاجتماعية والاقتصادية بصفة العدالة الإلهية بل يربطهما بالعبادة الصحيحة. فالعدالة كما سبق هى جوهر الدين، والإنسان العادل يمثل العبادة الصحيحة بينما الإنسان الظالم غير ملتزم بالعهد، ومضيع للأساس الأخلاقى للاختيار، وبعيد كل البعد عن العبادة الصحيحة(٣).

هذا التفكير الدينى عند عاموس طبع الدين عنده بطابع خاص فهو يركز على الأبعاد الاجتماعية والأخلاقية فى الدين، وينقد الدين فى شكله الطقوسى الشعائرى حين يخلو من الروح الاجتماعية الأخلاقية، ويربط العدالة الاجتماعية بالعبادة

الصـــحيحة، ويهــتم بالـــروح الدينية وما يمليه الدين من أخلاقيات، وينبذ الطقوس الخالـــية من هذه الروح الدينية والأخلاقية، (عاموس : ٥ : ٢١-٢٤). ويربط بين العبادة والأخلاق ربطاً عضوياً، ويعتبر العبادة السليمة مؤدية إلى السلوك الأخلاقى الســليم، ويـــنظر إلـــى الأخلاق على أنها هدف الدين والعبادة، ويسعى إلى تحقيق العدالة فى شكلها الاجتماعى، ويختار العدالة كصفة أساسية للإله والدين. ويشدد فى التذكير بالعقاب والثواب كنتيجة طبيعية للعدالة الإلهية. فهو يُذكّر بالنعم الإلهية على بنى إسرائيل، ويهدد بالانتقام الإلهى فى حالة سوء استخدام هذه النعم مما ينتج عنه الظلم الاجتماعى. ولكى يعطى هذا كله صفة دينية ملزمة فهو يفهم العهد بين الرب والشـــعب فهمـــاً اجتماعـــياً أخلاقياً كما يعتبر الأخلاق أساس الاختيار الإلهى لبنى إســـرائيل، والنكـــث بالعهد والإخلال بالاختيار سببه الرئيسى عنده ارتكاب المظالم الاجتماعـــية، وعـــدم تمـــثل صفة العدالة كصفة أساسية فى الألوهية مانحة العهد والاختيار، وترك التكليف الأخلاقى موجب للعقاب وسقوط الاختيار.

تـــبقى نقطـــة أساســـية فى هذه الرؤية الدينية للتاريخ عند عاموس وهى أن الســـقوط السياسى لبنى إسرائيل سببه عنده هو السقوط الأخلاقى وما ينتج عنه من مظـــالم اجتماعـــية ومفاســـد أخلاقية. وهو سبب داخلى يرتبط بطبيعة العلاقة بين إســـرائيل والـــرب من حيث فهم العهد والاختيار من منطلق دينى أخلاقى. فالنكث بالعهد وسقوط الاختيار يتسبب فى المقام الأول من خلال هجر الأخلاق وعدم الأخذ بصـــفة العدالـــة كصـــفة أساسية فى الألوهية وفى الدين. فالعهد أخلاقى والاختيار أخلاقـــى والخـــروج علـــى هذه الصفة الأخلاقية للعهد والاختيار مدمر لحياة بنى إسرائيل بما فى ذلك الحياة السياسية. والسقوط السياسى الذى عاصره عاموس سبقه وأدى إلـــيه سقوط أخلاقى أدى إلى هجر إلهى نتيجة النكث بالعهد الأخلاقى وعدم الالتزام بالتكليف الأخلاقى فى الاختيار الإلهى لبنى إسرائيل.

وداخل هذا الإطار الأخلاقى لفلسفة التاريخ عند عاموس يسمح المجال بتبلور نـــزعة عالمـــية فى فكر عاموس التاريخى تتصارع مع الخصوصية الموروثة عن الفكـــر الديـــنى الإســـرائيلى الســـابق علـــيه إذ يلاحظ تذبذب السفر بين العالمية والخصوصية. والإله يظهر في صورة إله العهد، كما يظهر فى صورة إله البشرية عامة. ويبدو أن البعد الاجتماعى يجعل المظالم تصيب الإسرائيلى وغير الإسرائيلى مما يفتح الباب لبعض التسامح فى التعامل مع الأمم الأخرى بعيداً عن الخصوصية المطلقة، وبعيداً عن الفهم العقدى الطقوسى البعيد عن روح الدين والخالق فى نفس الوقـــت لنوع من التزمت الدينى المثير للخصوصية والرافض للعالمية. وواضح أن عـــاموس لـــيس نـــبى طقوس إنما هو فى المقام الأول مصلح اجتماعى يسعى إلى إصلاح الدين بالحث على الخلق السليم ومن خلال الرؤية الأخلاقية للعهد والاختيار وهى رؤية تسمح بفرصة للأجنبى لكى يكون له نصيب فى العدالة الإلهية.

٢- التفسير الدينى للتاريخ عند هوشع :

يعتبر فكر هوشع الدينى امتداداً لفكر عاموس. فهما معاصران لبعضهما ومن أنبـــياء الشـــمال، ولذلك فقد عاصرا أوضاعاً وأحداثاً واحدة لبنى إسرائيل وللقوى الدولية المحيطة بها من الشرق والغرب والجنوب. ويشترك النبيان فى تصور دينى واحـــد لتاريخ بنى إسرائيل ولعلاقة بنى إسرائيل بالقوى المحيطة. ويختلف هوشع عـــن عاموس فى لغته الرمزية، وفى تعبيره غير المباشر عن قوى العصر، وفى تصـــويره الرمزي لعلاقة الرب ببنى إسرائيل فى صورة علاقة روحية يحدث فيها نوع من التوتر لانجذاب إسرائيل إلى آلهة أخرى وإلى قوى أخرى، غير قوة إلهها الـــذى ارتبطت به. وينتج عن هذا عقاب إلهى لتطهير إسرائيل حتى تعود إلى إلهها وتجدد عهدها معه(٤).

ومن خلال هذا التصور الرمزى لطبيعة العلاقة بين الرب وجماعته يتم تقديم

تصـــور هوشع للأوضاع التاريخية فى عصره على مستوى جماعة بنى إسرائيل، وعلــى مستوى القوى الدولية المحيطة بها. وتبرز عدة عناصر فى التفكير الدينى عند هوشع لأحداث عصره وهى :

١- اختلاط الاهتمامات السياسية لهوشع بالدوافع الدينية.

٢- ربط الأوضاع السياسية بالمبادئ والأسس الدينية.

٣- الدفاع عن دين يهوه من خلال رفض التحالفات السياسية.

٤- اتخاذ الصحراء كملجأ للعودة إلى الدين البسيط من ناحية، والبعد عن المؤثرات السياسية والحضارية الأجنبية من ناحية أخرى.

٥- الدعوة إلى التوحيد الأخلاقى بالربط بين الدين والأخلاق.

٦- الدعوة إلى الخروج الجديد (تجديد الخروج).

ونتـــناول هذه العناصر بالتفاصيل لتوضيح رؤية هوشع التاريخية وتعليله الدينى لتاريخ بنى إسرائيل فى عصره.

١- اختلاط الاهتمامات السياسية بالدوافع الدينية :

يقـــدم هوشـــع صورة لأحداث عصره السياسية غير مستقلة أو منفصلة عن الدينية. ويفعل كما فعل عاموس حين يناقش الأمور السياسية لبنى إسرائيل فى ظل خلفـــية دينـــية يعتـــبرها سبباً لوقوع الحدث التاريخى، ومقياساً للحكم على الأفعال السياسية للملوك والحكام والكهنة فى بنى إسرائيل. وتمتد هذه الخلفية الدينية لتصبح حكمـــاً علـــى الأحداث العالمية، وسلوك القوى العظمى فى زمان هوشع تجاه بنى إسرائيل. بل إن الحلول التى يضعها هوشع لأزمة بنى إسرائيل السياسية هى حلول دينـــية تستفيد من التاريخ السابق لبنى إسرائيل، ومن الأزمات المشابهة التى وقعت

من قبل، ومن الحلول السابقة ألتى قدمها أنبياء بنى إسرائيل قبل القرن الثامن. وهذا يشير بطبيعة الحال إلى التواصل الواضح بين الفكر الدينى النبوى فى القرن الثامن قبل الميلاد بالفكر الدينى السابق عليه، والذى شهد إرهاصات للنبوة لم يعتبرها المؤرخون اليهود للنبوة فى بنى إسرائيل من بين النبوات الكلاسيكية عندهم. وهى صفة حفظوها للأنبياء بداية من القرن الثامن ق.م. وحتى نهاية النبوة عندهم. ويدعم هذا التواصل ويؤيده أن المشكلة التى واجهها التاريخ النبوى الإسرائيلى منذ انقسام مملكة داود وسليمان عليهما السلام وإلى نهاية العهد القديم هى فى الحقيقة مشكلة واحدة اتخذت عدة وجوه مع مرور العصور وتوالى الأنبياء. وهذه المشكلة سياسية ذات انعكاسات دينية تنحصر فى تدهور الوضع السياسى لبنى إسرائيل من بعد سقوط مملكة داود وسليمان عليهما السلام واستمرار هذا التدهور عبر التاريخ، وانعكاس هذا الوضع السياسى على الأوضاع الدينية والأخلاقية لبنى إسرائيل. والسبب فى هذا التأثير الدينى للأوضاع السياسية المتدهورة هو أن نظام الملكية الذى نشأ زمن داود وسليمان عليهما السلام أسسه دينية ويكفى أن نشير إلى أن داود وسليمان عليهما السلام شخصيتان دينيتان فى المقام الأول، وهما فى الإسلام من الأنبياء الذين جمعوا بين النبوة والملك رغم تقليل كتاب العهد القديم من الأهمية الدينية النبوية لداود وسليمان والنظر إليهما من منظور المُلْك دون النبوة.

هذا السقوط السياسى للمملكة لم تقبل تعليلاته التاريخية ومسبباته الإنسانية التى توصل إليها المؤرخون. فالأنبياء نظروا إلى السقوط نظرة دينية لا سياسية ومالوا إلى تفسير أحداث التاريخ داخل إطار رؤية دينية لا تعترف بالسياسة ولا بالقوى السياسية صغيرة كانت أو كبيرة. ولم يكن موقفهم سلبياً. فلقد قدم الأنبياء حلولاً للأزمة التاريخية المزمنة كرروها وعمقوها مع كل أزمة جديدة، ومع كل ملك جديد من ملوك الشمال أو الجنوب. وهذه الحلول دينية خالصة تربط السياسة

بالدين وتطالب بالحل الدينى المتمثل دائماً وأبداً فى العودة إلى دين يهوه، والمحافظة علىَ عهده وتنفيذ وصاياه الدينية والأخلاقية. عندئذ فقط يتم الخلاص لبنى إسرائيل. وقد تأرجحت مواقف الملوك فى الشمال والجنوب بين الاستجابة والرفض، فتحددت مواقف الأنبياء وازدادت حدة وعمقاً تجاه الملوك القابلين والرافضين للإصلاحات النبوية فأثنوا على الفريق الأول، وصبوا ويلاتهم على الفريق الثانى. وهكذا ظل التوتر قائماً بين المُلْك والنبوة طوال قرون النبوة الكلاسيكية دون انتصار واضح وصريح لفريق على فريق، وإن كانت ويلات الأنبياء قد أتت بمفعولها فزالت الدولتان الشمالية ثم الجنوبية من التاريخ مما يشير إلى دعم إلهى مؤكد لدعوات الأنبياء وويلاتهم.

وتتضح الصلة بين السياسة والدين عند هوشع فى عبارات واضحة وصريحة رغم اللغة الرمزية المسيطرة على السفر. ومن بين هذه العبارات : "لأن بنى إسرائيل سيقعدون أياماً كثيرة بلا ملك وبلا رئيس وبلا ذبيحة وبلا تمثال وبلا أفود وترافيم. بعد ذلك يعود بنو إسرائيل ويطلبون الرب إلههم وداود ملكهم ويفزعون إلى الرب وإلى جوده فى آخر الأيام (هوشع ٣ : ٤-٥). وفىمكان آخر يقول : "جميع ملوكهم سقطوا، ليس بينهم من يدعو إلىَّ" (٧:٧). وفى عبارة أخرى يقول : "هم أقاموا ملوكا وليس منى. أقاموا رؤساء وأنا لم أعرف، صنعوا لأنفسهم من فضتهم وذهبهم أصناماً لكى ينقرضوا" (٨:٤). وكذلك يقول فى موضع آخر : "إنهم الآن يقولون لا مَلِك لنا لأننا لا نخاف الرب فالملك ماذا يصنع بنا" (١٠:٣) وأخيراً نقرأ : "فأين هو ملك حتى يخلصك فى جميع مدنك وقضاتك حيث قُلْتَ أعطنى ملكا ورؤساء أنا أعطيتك ملكا بغضبى وأخذته بسخطى". (١٠:١٣-١١١).

من هذه الاقتباسات السابقة وفى غيرها من سفر هوشع تتضح الصلة التى وضعها هوشع للسياسة بالدين، فالسياسة لوحدها لا مكانة لها عنده ولا تحتوى على

أية قيمة تذكر إلى الحد الذى يمكن الحكم فيه على هوشع بأنه ضد الملكية والملوك طالمـــا أنها منفصلة عن الدين ومنعزله عنه : "هم أقاموا ملوكاً وليس منى. أقاموا رؤســـاء وأنـــا لـــم أعرف"، "جميع ملوكهم سقطوا ليس بينهم من يدعو إلى" دعوة صريحة إلى عدم الاعتراف بأية قيمة للملكية غير المرتبطة بالدين. ويعتبر هوشع مخافـــة الـــرب أساس المُلْك والملك لا قيمة له إذا لم تتوفر خشية الرب "لا مَلِك لنا لأننا لا نخاف الرب فالملك ماذا يصنع لنا"

٢- ربط الأوضاع السياسية بالمبادئ والأسس الدينية :

بعـــد وضع هذا الأساس الدينى للحكم والملكية فى بنى إسرائيل يتجه هوشع إلـــى نقـــد الأوضاع السياسية الداخلية فى بنى إسرائيل. ويصف الوضع السياسى الداخلى بالعجز، ويرفض نظام الحكم القائم لأسباب دينية، كما يعلل الفساد السياسى بالانحـــراف والـــبعد عن الدين. وفيما يتعلق بالأوضاع السياسية الخارجية يرفض هوشـــع الـــتحالفات السياسية لبنى إسرائيل مع القوى العظمى فى عصرها لأسباب دينية لا تخلو من نظرة سياسية متعمقة .

أما الأوضاع السياسية الداخلية فيحللها هوشع من خلال عنصرين أساسيين : الأول عجـــز سياسى يجعل من نظام الحكم نظاماً بلا قيمة ولا تأثير، والثانى فساد سياسى ناجم عن هذا العجز ومؤدٍ إلى ظلم اجتماعى وانهيار أخلاقى. ويعود العجز السياســـى إلى سبب دينى فالملوك والرؤساء لم يعّينوا من قِبَلَ الرب، ويربط هوشع بين اختيار الملوك والرؤساء والوقوع فى عبادة الأصنام عن اختيار. وفى الحالتين يكـــون الحكم الإلهى بالانقراض. لأن الشعب كره الصّلاح سياسياً ودينياً : "قد كره إســـرائيل الصَّلاح فيتبعه العدو. هم أقاموا ملوكاً وليس منى . أقاموا رؤساء وأنا لم أعـــرف. صنعوا لأنفسهم من فضتهم وذهبهم أصناماً لكى ينقرضوا " (٨ : ٣-٤) وهنا يربط هوشع بين الاختيارات السياسية الدينية التى وقع فيها الشعب دون رغبة

الرب والنتيجة عمل بلا حصاد : "إنهم يزرعون الريح ويحصدون الزوبعة" (٨:٧) والنتيجة أيضاً الانقراض : "قد ابتُلِعَ إسرائيل الآن صاروا بين الأمم كإناء لا مسرة فيه" (٨:٨) ويصف هوشع الرؤساء بالتمرد : "جميع رؤساهم متمردون" (٨:١٦). ويصف الشعب كذلك بالاستهانة بملوكه : "إنهم الآن يقولون لا مَلِكَ لنا لأننا لا نخاف الرب فالملك ماذا يصنع بنا" (١٠: ٣). ويقر بضعف الملوك وعجزهم عن تحقيق الخلاص لشعبهم : "فأين هو ملكك حتى يخلصك فى جميع مدنك وقضاتك" (١٣: ١٠).

ويرفض هوشع الرياسة والملك فى بنى إسرائيل لأن الملوك والرؤساء ساروا وراء الآلهة الأجنبية بمعنى أن الرفض السياسى قائم على أساس دينى. كما أنه يرد الفساد السياسى إلى الانحراف الدينى والبعد عن العبادة الصحيحة. ولا يرى هوشع أسباباً أخرى غير دينية أدت إلى هذا الفساد السياسى، فالأسباب التاريخية والعوامل الإنسانية الأخرى لا أهمية لها عنده فى ظهور الفساد السياسى. فالسبب الأول والأخير هو البعد عن عبادة يهوه والوقوع فى عبادة الآلهة الأجنبية.

ومن الطبيعى أن ترتبط عبادة الآلهة الأجنبية عند هوشع بالخضوع السياسى لقوى أجنبية مما يعنى أن التبعية السياسية عادة ما تؤدى إلى التبعية الدينية. فبنو إسرائيل ساروا وراء الأمم الأجنبية وتوزعوا بينها وتشتت ولاؤهم لها، فهم تارة مع أشور وتارة مع مصر. وينتج عن هذا الشتات السياسى وتوزع الولاء السياسى خضوع دينى لآلهة الأجنبى وهجر لعبادة يهوه فضلاً عن تأثير العبادة المحلية الوثنية بالسقوط فى عبادة الآلهة الكنعانية : "أنا أعرف زنيت إفرايم وإسرائيل ليس مخفيا عنى. إنك الآن يا إفرايم. قد تنجس إسرائيل. أفعالهم لا تدعهم يرجعون إلى إلههم لأن روح الزنى فى باطنهم وهم لا يعرفون الرب. وقد أُذلت عظمة إسرائيل فى وجهه فيتعثر إسرائيل وافرايم فى إثمهما ويتعثر يهوذا أيضاً معهما. يذهبون

بغنمهم وبقرهم ليطلبوا الرب ولا يجدونه. قد تنحى عنهم. قد غدروا بالرب، لأنهم ولدوا أولاداً أجنبيين" (٥ : ٣-٧). وعن النتيجة الدينية للتحالفات السياسية أن الشعب يختلط بالأجانب وتضيع شخصيته ويبتعد عن يهوه : "أفرايم يختلط بالشعوب. أفرايم صار خبز ملَّة لم يقلب. أكل الغرباء ثروته... وقد أذلت عظمة إسرائيل في وجهه وهم لا يرجعون إلى الرب إلههم ولا يطلبونه مع كل هذا. وصار افرايم كحمامة رعناء بلا قلب. يدعون مصر. يمضون إلى أشور... ويل لهم لأنهم هربوا عني. تبا لهم لأنهم أذنبوا إليَّ.. يرجعون ليس إلى العلى... يسقط رؤساهم بالسيف من أجل سخط ألسنتهم. هذا هزؤهم في أرض مصر" (٧ : ٨-١، ١٦،١٣).

التحالفات الأجنبية إذن تفتح باب الاختلاط بالأغراب "قد ابتلع إسرائيل : الآن صاروا بين الأمم كإناء لا مسرة فيه" (٨:٨) وتؤدي إلى التردد السياسي فتارة مع مصر وتارة مع أشور. كما أن الارتباط من خلال التحالفات السياسية هو بمثابة قيد بالأصنام وزنا ونجس "افرايم موثق بالأصنام" (٤: ١٧).

٣- الدفاع عن يهوه من خلال رفض التحالفات السياسية :

وهنا يدعو هوشع بني إسرائيل في الشمال والجنوب إلى رفض التحالفات السياسية مع مصر وأشور والعودة إلى يهوه المحقق للخلاص.فالخلاص لا يتم من خلال التحالف السياسي مع قوى إنسانية زائفة ولكنه يتم من خلال العودة إلى يهوه والارتباط به وتجديد العهد معه. "ارجع يا اسرائيل إلى الرب إلهك لأنك قد تعثرت باسمك. خذوا معكم كلاماً وارجعوا إلى الرب. قولوا به ارفع كل إثم واقبل حسناً فنقدم عجول شفاهنا. لا يخلصنا آشور. لا نركب على الخيل ولا نقول أيضاً لعمل أيدينا آلهتنا" (١٤ : ١ -٣) وبالعودة إلى يهوه حليفهم الحقيقي تنتهي تحالفاتهم السياسية الواهية بغيرهم "وراء الرب يمشون" يسرعون كعصفور من مصر

وكحمامة من أرض أشور فأسكنهم فى بيوتهم يقول الرب " (١١ : ١٠ -١١) ويذكرهم هوشع بالخلاص الذى تحقق من العبودية المصرية على يد الرب: " وأنا الرب إلهك من أرض مصر. وإلها سواى لست تعرف ولا مخلص غيرى" (١٣ : ٤-٥) "ولما كان إسرائيل غلاما أجبته ومن مصر دعوت ابنى" (١١: ١) وعبارة "لا مخلص غيرى" يستخدمها هوشع للإشارة إلى أن تحالفات إسرائيل السياسية لن تحقق لها الخلاص كما يشير فى مواضع أخرى : "لا يخلصنا أشور" (١٤ : ٣) "فأين هو ملك حتى يخلصك فى جميع مدنك وقضاتك حيث قلت أعطنى ملكاً ورؤساء" (١٣ : ١٠).

أما العودة إلى يهوه فتأخذ عدة أشكال عند هوشع أولها هجر العبادة الأجنبية والعودة إلى يهوه. وهو يستخدم رمز الزواج ليعبر به عن هذه العودة[٥] فإسرائيل تعود إلى رجلها الذى تركته وراء البعليم وغيرها من الآلهة : "حاكموا أمكم حاكموا لأنها ليست امرأتى وأنا لست رجلها.... لأن أمهم قد زنت... لأنها قالت أذهب وراء محبىّ... وأعاقبها على أيام بعليم التى فيها كانت تبخر لهم وتتزين بخزائمها وحليّها وتذهب وراء محبيها وتنسانى أنا يقول الرب." (٢ : ٢، ٥، ١٣).

ولابد من التدخل الإلهى لتحقيق هذه العودة فالشعب غارق فى زناه موثق بالأصنام ولا مخلص له من هذا إلا يهوه نفسه الذى يقطع عهدا معهم : "ويكون فى ذلك اليوم أنك تدعيننى رجلى ولا تدعيننى بعد بعلى، وانزع أسماء البعليم من فمها فلا تذكر أيضاً بأسمائها وأقطع لهم عهداً فى ذلك اليوم مع حيوان البرية وطيور السماء ودبابات الأرض وأكسر القوس والسيف والحرب من الأرض وأجعلهم يضطجعون آمنين. واخطبك لنفسى إلى الأبد وأخطبك لنفسى بالعدل والحق والإحسان والمراحم" (٢ : ١٦-١٩).

وفى مكان آخر يعبر هوشع عن هذه العلاقة الرابطة بين يهوه وجماعته

مستخدماً رمز الزنا والزواج بقوله : "وقال الرب لى اذهب أيضاً أحبب امرأة حبيبة صاحب وزانيةً كمحبة الرب لبنى إسرائيل وهم ملتفتون إلى آلهة أخرى.. بعد ذلك يعــود بــنو إسرائيل ويطلبون الرب إلههم وداود ملكهم ويفزعون إلى الرب وإلى جوده فى آخر الأيام " (٣ : ١،٥).

ومــن أهم أشكال العودة إلى يهوه الرجوع إلى شريعته : "قد هلك شعبى من عــدم المعــرفة. لأنك أنت رفضت المعرفة أرفضك أنا حتى لا تكهن لى. ولأنك نسيت شريعة إلهك أنسى أنا أيضاً بنيك (٤: ٦) وفى مكان آخر " لأنهم قد تجاوزوا عهدى وتعدوا على شريعتى" (٨ : ١).

ومــن أشــكالها أيضـــاً عــدم الاستعانة بغير يهوه وعدم السعى إلى تحقيق الخــلاص لدى شعوب أخرى وملوك أعداء : "رأى أفرايم مرضه ويهوذا جرحه، فمضـــى أفرايم إلى أشور وأرسل إلى ملك عدو ولكنه لا يستطيع أن يشفيكم ولا أن يــزيل منكم الجراح. لأنى لأفرايم كالأسد ولبيت يهوذا كشبل الاسد فإنى أنا افترس وأمضى وآخذ ولا منقذ، اذهب وأرجع إلى مكانى حتى يجازوا ويطلبوا وجهى. فى ضيقهم يبكّرون إلىّ" (٥: ١٣-١٥). وفى مكان آخر يقول : "ويل لهم لأنهم هربوا عنى. تبا لهم لأنهم اذنبوا إلى...يرجعون ليس إلى العلى" (٧ : ١٣، ١٦).

ومــن أشكال العودة إلى يهوه هجر الأصنام والتماثيل المنحوتة وعدم تشبيه يهوه أو التمثيل به ورفض عبادته فى أى صورة من الصور : "صنعوا لأنفسهم من فضـــتهم وذهــبهم أصناماً لكى ينقرضوا. قد زنخ عجلك يا سامرة. حمى غضبى علــيهم. إلـــى متى لا يستطيعون النقاوة. إنه هو أيضاً من إسرائيل صنعه الصانع ولــيس هــو إلها. إن عجل السامرة يصير كِسَرا" (٨ : ٤-٦). وفى مكان آخر : "يذبحون للبلعيم ويبخرون للتماثيل المنحوتة" (١١ :٢).

٤- الـــتخلص مـــن المؤثـــرات السياسية والحضارية الأجنبية بالعودة إلى البساطة فى التدين :

لعل من أهم مساهمات هوشع فى التفكير الدينى الإسرائيلى دعوته إلى الدين فـــى بساطته الأولى، والرجوع إلى المثال أو النموذج الدينى القديم وهو ما يعرف بالمثال الموسوى. وهذه الدعوة ليست جديدة "فالعديد من الأنبياء طالبوا بنى إسرائيل بالعودة إلى الدين الصحيح وجددوا هذا الدين فى النموذج الموسوى له. لكن الجديد الـــذى يضيفه هوشع إلى هذه الدعوة هو الربط بينها وبين السياسة والحضارة. ففى رأيـــه أن العـــودة لا تتم إلا بنبذ التحالفات السياسية والمؤثرات الحضارية والدينية الوثنية الأجنبية التى دخلت على الدين الإسرائيلى من خلال هذه العلاقات السياسية بـــالأمم الأجنبية وما ينتج عنها من ارتباطات حضارية وعادات دينية غريبة على بنى إسرائيل.

والعلاج الوحيد للتخلص من هذه التحالفات والارتباطات ذات الطابع السياسى والحضارى هو بالعودة إلى شكل بسيط من أشكال الدين كان عليه بنو إسرائيل فى الماضـــى قـــبل اخـــتلاطهم بـــالأمم الأجنبـــية وقبل تبعيتهم لهذه القوى السياسية والحضـــارية فى الخارج ممثلة فى مصر وآشور وفى الداخل ممثلة فى الكنعانيين. وهـــو لا يطالب فقط بالعودة إلى الدين فى بساطته ولكن هذه البساطة تتطلب تغيير البيئة ذاتها. فالبساطة الدينية عنده ارتبطت أيضا بالبيئة الصحراوية التى عاش فيها موســـى عليه السلام بعد خروجه من مصر. وهى "البيئة التى شهدت نزول الوحى ووضـــع أســـس الديـــن[٦]. وقـــد ارتبط الفساد الدينى والسياسى عند هوشع بالبيئة الزراعـــية بيئة مصر وأشور وكنعان. وهى بيئات دينية وثنية معقدة أفسدت ديانة بنى إسرائيل، وخرجت بها عن فطرتها الأولى، وأدخلت عليها العديد من العناصر الأجنبـــية الغربـــية التى دخلت فى نسيج الديانة الإسرائيلية. ولا أمل فى عودة هذه

النقاوة الدينية إلا بالتخلص من التحالفات السياسية وآثارها الدينية والثقافية والتخلص مـن البيئة ذاتها فى شكلها الحضارى المعقد والعودة إلى بيئة بسيطة بساطة الدين الذى نشأ فيها.

والقارئ لسفر هوشع يلاحظ هذا التفضيل للصحراء والحنين إليها كبيئة صالحة دينياً، ويلاحظ أيضاً نسبة كل المفاسد الدينية والسياسية والاجتماعية إلى تأثر بنى إسرائيل بالبيئات الزراعية المحيطة بها فى مصر وآشور وكنعان(٧). بل يلاحظ أن اللغة التى يستخدمها هوشع لغة تستخدم ألفاظ الزراعة ولكن توجهها توجهات دينية مناسبة لطبيعة التوحيد والدين فى بنى إسرائيل. يقول مثلا : "ازرعوا لأنفسكم البر، احصدوا بحسب الصلاح احرثوا لأنفسكم حرثا فإنه وقت لطلب الرب حتى يأتى ويعلمكم البر. قد حرثتم النفاق حصدتم الإثم أكلتم ثمر الكذب لأنك وثقت بطريقك بكثرة أبطالك... فى الصبح يهلك ملك إسرائيل هلاكاً " (١٠ : ١٢- ١٣، ١٥). فالعبارات ازرعوا، احصدوا، احرثوا، حصدتم، حرثتم، أكلتم كلها من ألفاظ الحضارة الزراعية يستخدمها هوشع استخداماً دينياً أخلاقياً بعيداً عن دلالاتها الحرفية المعروفة فىالبيئة الزراعية. وكأنها دعوة لبنى إسرائيل الذين اندمجوا فى البيئة الزراعية مصرية وأشورية وكنعانية إلى التخلى عن أفعال هذه البيئة والتوجه إلى الدين فيكون زرعهم وحصادهم وحرثهم وأكلهم مرتبطاً بالدين والأخلاق كما يتضح من عباراته : زراعة البر وحصاد الصلاح لا حرث النفاق وحصاد الإثم. إنه استخدام لألفاظ الزراعة والبيئة الزراعية فى مجال التدين الصحيح والاستقامة. وفى مكان آخر يقول هوشع : "لا يسكنون فى أرض الرب بل يرجع أفرايم إلى مصر ويأكلون النجس فى أشور" لا يسكبون للرب خمرا ولا تسره ذبائحهم إنها لهم كخبز الحزن كل من أكله يتنجّس. إن خبزهم لنفسهم لا يدخل بيت الرب. ماذا تصنعون فى يوم الموسم وفى يوم عيد الرب، إنهم قد ذهبوا من الخراب. تجمعهم

مصر وتدفنهم موف." (٩ : ٣ -٦).

وفى موقع آخر يقول : "إنهم يزرعون الريح ويحصدون الزوبعة زرع ليس لــه غلة ولا يصنع دقيقا. وإن صنع فالغرباء تبتلعه قد ابتلع إسرائيل. الآن صاروا بيــن الأمــم كإناء لا مسرة فيه لأنهم صعدوا إلى أشور مثل حمار وحشى معتزل بنفســه. اســتأجر افرايم محبين. إنى وان كانوا يستأجرون بين الأمم الآن أجمعهم فينفكون قليلاً من ثقل ملك الرؤساء".

وتتضــح كراهــية هوشع لمجتمع المدينة ومفاسده التى لحقت ببنى إسرائيل فى قولــه: "وقد نسى إسرائيل صانعه وبنى قصورا وكَثَّر يهوذا مدنا حصينة، لكنى أرسل علــى مدنه نارا فتاكل قصوره" (٨: ١٤). ففى المدينة تصبح الشريعة أجنبية ولا قيمة لها : "لأن افرايم كثر مذابح للخطية صارت له المذابح للخطية. أكتب له كثرة شرائعى فهى تحسب أجنبية. أما ذبائح تقدماتى فيذبحون لحماً ويأكلون . الرب لا يرتضيها الآن يذكر إثمهم ويعاقب خطيتهم إنهم إلى مصر يرجعون" (٨ : ١١-١٣).

ويطالــب هوشع بالنقاوة الدينية بعيداً عن حياة المدنية والحضر حيث الملكية والرؤســاء والفســاد السياسى والدينى وعبادة الأصنام : "لأنهم قد تجاوزوا عهدى وتعــدّوا علــى شريعتى.. قد كره إسرائيل الصلاح فيتبعه العدو. هم أقاموا ملوكاً ولــيس مــنى. أقــاموا رؤساء وأنا لم أعرف. صنعوا لأنفسهم من فضتهم وذهبهم أصــناماً لكى ينقرضوا. قد زنخ عجلك يا سامرة حمى غضبى عليهم. إلى متى لا يســتطيعون الــنقاوة" (٨ : ١، ٣ -٥). ويلاحظ فى هذا الاقتباس الربط بين الفساد الديــنى والفســاد السياسى فتجاوز العهد والتعدى على الشريعة وكراهية الصلاح والاســتقامة يــؤدى إلى ظهور العدو الخارجى والتبعية السياسية له وإقامة ملوك ورؤساء غير شرعيين، والوقوع فى عبادة الأصنام المصنوعة من الذهب والفضة والتى ستؤدى بهم إلى الانقراض. ثم أخيراً النداء الموجه بالعودة إلى النقاوة الدينية

والـتى لا تـتأتى إلا بعـيداً عـن هذه التحالفات السياسية وما يتبعها من مؤثرات حضارية ودينية تبتعد بالدين عن بساطته ونقاوته.

وهكـذا يتضح عند هوشع الربط بين الحياة السياسية لبنى اسرائيل وحياتهم الدينـية ويعتبر السياسة عاملاً مؤثراً على السلوك الدينى، وعلى العبادة الصحيحة. فاسرائيل بتحالفاتها مع الشعوب الوثنية ممثلة فى مصر وأشور وكنعان فتحت الباب للتاثيرت الدينية الوثنية على التوحيد فى بنى إسرائيل. ولا يوجد علاج عند هوشع لهـذه القضية إلا من خلال رفض التحالفات السياسة، ورفض المؤثرات الحضارية للقوى السياسية. وهذا لا يتم إلا من خلال رفض البيئة الزراعية لأنها موطن الوثنية مـن ناحية وأرض القوى السياسية الحضارية من ناحية أخرى. ولهذا فهو يطالب بـنى إسرائيل بالعودة إلى الصحراء أرض الحرية الدينية والسياسية على السواء، أرض البسـاطة الدينـية والنقاوة الحضارية. فالصحراء عنده تمثل الماضى البعيد الـنقى الطاهـر قـبل اخـتلاط الاسرائيليين بالشعوب الحضارية الوثنية وآلهتها، والصحراء عنده رمز إلى العودة إلى نموذج أولى للدين هو النموذج الموسوى.

٥- الدعوة إلى التوحيد الأخلاقي :

اعتقد هوشع أنه بالتوحيد والعدالة تعود الحياة الدينية الإسرائيلية إلى مسارها القديم بعد أن كان التوحيد قد ضاع من خلال الاندماج فى الكنعانيين . وبالبعد عن العدالـة ضـاعت الأسس الأخلاقية . وعند هوشع التوحيد لا يقوم بدون الأخلاق والأخلاق لا تكون أخلاقاً بدون التوحيد الذى هو المصدر الأساسى للأخلاق .

٦- العهد الجديد والخروج الجديد :

يدعـو هوشـع إلى تجديد للعهد المقطوع بين الإله والشعب ويدعو إلى عهد جديد يقوم على خروج جديد وذلك بتخلص الشعب من العبادة الوثنية الكنعانية فيما

يشـــبه الخـــروج الجديد بعد الخروج الأول من الوثنية المصرية . وقد تم الخروج الأول بيد الإله وهكذا سيتم الخروج الجديد(٨).

ثالثاً: التفسير الدينى للتاريخ عند ميخا :

يشـــترك مـــيخا مع كل من عاموس وهوشع واشعيا فى أن تفسيرهم للتاريخ الإسرائيلى مبنى على أحداث مشتركة وقعت لبنى إسرائيل خلال القرن الثامن قبل الميلاد من أهمها على الإطلاق سقوط السامرة العاصمة الشمالية فى يد الأشوريين وحصـــارهم لأورشـــليم(٩). ولهذا تشابهت نبؤوات وويلات هؤلاء الأنبياء الأربعة. وتعود الاختلافات التفسيرية عندهم إلى بيئة النبى شمالية أو جنوبية، وإلى شخصية النـــبى وطبيعته، وإلى حدة المشاكل والأزمات التاريخية. كما يلاحظ أيضاً تشابه واضح فى تفسير كل منهم للتاريخ الإسرائيلى وأحداثه.

وبالنسبة لميخا فهو جنوبى من يهوذا ريفى من قرية قريبة من أورشليم يقال أنهـــا وقعت فى يد الأشوريين أثناء حصارهم لأورشليم مما أجبر ميخا على الفرار إلـــى أورشليم حيث التقى بالنبى اشعيا أكبر أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد فى بنى إسرائيل. وقد عاصر من ملوك يهوذا يوثام (٧٤٥-٧٤٢ق.م) وآحاز (٧٤١-٧٢٦ ق.م) وحزقيا (٧٢٥-٦٩٧ق.م).

والأوضـــاع السياســـية والدينـــية لبـــنى إسرائيل فى عصر ميخا هى امتداد للأوضـــاع فـــى عصرى عاموس وهوشع ولذلك فالنقد السياسى والدينى عنده هو اســـتمرار للـــنقد السابق عند النبيين عاموس وهوشع. ويتميز ميخا بلغته المباشرة وبعـــده عن الرمزية التى اتصفت بها كتابات عاموس وهوشع. وقد اختلطت عنده نبؤوات الويل والدمار بنبوؤات الخلاص. وأهم نبوؤات الويل والدمار تلك الخاصة بدمـــار السامرة (١ : ٢ -٧) وسقوط أورشليم (٣ : ٩-١٢) تضاف إليهما نبوؤات ضد قضاة بنى إسرائيل (٣: ١-٤) وضد الأنبياء المحترفين والكهنة (٣ : ٥-٨)

وضـــد حكام يهوذا (٣ : ٩-١٠). أما النبوءات الخلاصية فأهما نبوءة مملكة يهوه (٤ : ٦-٨) وعــودة المســبين ونــبؤوة مجد صهيون (٤ : ١-٤) ونبوؤة ميلاد المخلص (٥: ١-٥).

وفـــى نـــبؤوات الويـــل والدمار يقدم ميخا نقداً دينياً أخلاقياً للأوضاع السياسية والدينـــية السائدة فى عصره. وهو نقد موجه إلى كل فئات المجتمع بدون استثناء. فهو يـــنقد الأوضـــاع الدينـــية مـــن تسرب العبادة الأجنبية وفساد العقيدة والبعد عن العبادة الصـــحيحة، وانتشـــار الأصنام والتماثيل المنحوتة. وينقد الأوضاع الاجتماعية فيفضح المظـــالم الاجتماعـــية الصارخة الواقعة من الأغنياء تجاه الفقراء(١٠). ويتهم قضاة بنى إســـرائيل بالرشـــوة، والكهنة يعملون بالأجرة، والأنبياء (المحترفون) يَعْرِفون بالفضة. ورؤساء بنى إسرائيل يكرهون الحق ويعرجون عن كل مستقيم (٣: ٩-١٢).

ويعتبرمـــيخا هـــذه المفاســـد الدينية والاجتماعية السبب الأساسى فى وقوع الأحـــداث التاريخـــية المدمرة للتاريخ الإسرائيلى فهو بسببها يتنبأ بسقوط السامرة وأورشـــليم وخـــرابهما "فأجعل السامرة خربة فى البرية" (١:٦) "وتصير أورشليم خـــربا" (٣:١٢)، ومـــيخا فى هذا لا يختلف عن سابقيه من أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد حين يعلل أحداث التاريخ الهامة مثل سقوط السامرة وحصار أورشليم بعلل دينـــية أخلاقيية هى البعد عن العبادة الصحيحة والوقوع فى الوثنية. وإشاراته إلى القوى المحيطة مثل أشور ومصر وكنعان إشارات خالية من العلل التاريخية وتنحو إلـــى الدينية . فهذه القوى ما كانت لتعرف طريقها إلى جماعة بنى إسرائيل لولا ما وقعـــت فيه هذه الجماعة من آثام دينية واجتماعية وهكذا فالفساد الدينى والأخلاقى يـــؤدى من وجهة نظر ميخا إلى وقوع الحدث التاريخى المؤدى إلى وقوع جماعة بنى إسرائيل فى الشمال والجنوب تحت وطأة القوى المعادية أشورية أو مصرية أو كنعانـــية : "هـــو يوم يأتون إليك من أشور ومدن مصر ومن مصر إلى النهر ومن

الــبحر إلى البحر ومن الجبل إلى الجبل. ولكن تصير الأرض خربة بسبب سكانها من أجل ثمر أفعالهم" (٧ : ١٢-١٣) وفى مكان آخر يقول : "فإن أغنياءها ملآنون ظلمــا وســكانها يتكلمون بالكذب ولسانهم فى فمهم غاش. فأنا قد جعلت جروحك عديمــة الشــفاء مُخــربا من أجل خطاياك. أنت تأكل ولا تشبع.. أنت تزرع ولا تحصد. أنت تدوس زيتوناً ولا تدّهن بزيت وسلافة ولا تشرب خمراً... لكى أسلمك للخراب" (٦ : ١٢ : ١٦) ويقول أيضاً : "قد باد التقى من الأرض وليس مستقيم بين الناس... الرئيس طالب والقاضى بالهدية والكبير متكلم بهوى نفسه... لأن الابن مستهين بالأب والبنت قائمة على أمها والكنّة على حماتها وأعداء الإنسان أهل بيته" (٧ : ٢، ٤، ٦).

ويــرد ميخا هذه المفاسد الدينية والأخلاقية ذات المردود التاريخى إلى سبب ديــنى يرتــبط بعلاقة الرب بالشعب، أو بمعنى أصح يعود إلى العهد الذى هو عند ميخا أداة ذات حدين. فالعهد عند ميخا يلقى بسلبياته على حياة جماعة بنى إسرائيل. أمــا أن العهد سبب لوقوع الفساد فيعبر عنه ميخا فى قوله : "اسمعوا هذا يا رؤساء بيت يعقوب وقضاة بيت إسرائيل الذين يكرهون الحق ويُعَوِّجون كل مستقيم. الذين يبنون صهيون بالدماء وأورشليم بالظلم. رؤساؤها يقضون بالرشوة وكهنتها يُعلِّمون بالأجــرة وأنبــياؤها يَعْــرِفون بالفضة، **وهم يتوكلون على الرب. أليس الرب فى وسطنا. لا يأتى علينا شر.** لذلك بسببكم تُفْلح صهيون كحقل وتصير أورشليم خَرِبا وجــبل البيــت شــوامخ وعــر." والذى يقصده ميخا هنا هو أن كل هذه المفاسد والموبقــات المذكــورة إنما يقع فيها الشعب عن قصد ودون إحساس بالجرم لأنهم يعلمــون أن الــرب فى وسطهم بعهده وهم يتكلون على العهد المعطى لهم والذى اعتبروه سلّما إلى الرذيلة لأن عفو الرب مضمون فحبه لشعبه يضمن لهم الحصول على المغفرة من الذنوب ولهذا فهم يرتكبون كل هذه المفاسد معتمدين على العلاقة

الحميمة مع الرب.من خلال العهد الذين يضمن لهم الخلاص من العقاب الإلهى فلن يلحقهم شر لأن الرب فى وسطهم وهم على هذا متكلون. وهذا بلاشك فهم جاهل بالعهد وشروطه يحوله من عهد دينى أخلاقى إلى عهد لا أخلاقى. كما أنه تفسير أحمق لمعنى العلاقة الخاصة بالرب والتى اتخذوها مطيّة للفساد الدينى والاخلاقى.

وكما يوصف العهد – من خلال هذا الفهم الخاص – بأنه سبب للفساد الدينى والاجتماعى فإنه أيضاً سبب للخلاص. فالرب حسب نبوؤة ميخا يوقع العقاب بجماعته نتيجة فهمها الخاطئ لعلاقته بها. ولكن هذا العقاب له عند ميخا نهاية محتومة فمانح العهد غفور رحيم محب لشعبه ولن يتركه يتعذب طويلاً. فمن خلال عهده ليعقوب ومن قبله عهده لإبراهيم والآباء عامة يضمن ميخا للشعب الحصول على العفو الإلهى عن الخطايا التى ارتكبوها ويضع نهاية لغضبه وعقابه : "من هو إله مثلك غافر الإثم وصافح عن الذنب لبقية ميراثه. لا يحفظ إلى الأبد غضبه فإنه يُسَرُّ بالرأفة. يعود يرحمنا يدوس آثامنا وتُطرح فى أعماق البحر جميع خطاياهم. تصنع الأمانة ليعقوب والرأفة لإبراهيم اللتين حلفتَ لآبائنا منذ أيام القدم" (٧ : ١٨–٢٠).

ورغم هذه الرؤية المتناقضة لدى ميخا والتى تشير إلى السلبية المتضمنة فى فكرة العهد فالشعب يخطئ على حساب الرب والرب يعفو فى النهاية عن الأخطاء ... رغم هذه الرؤية المتناقضة فإن سفر ميخا يسير فى الاتجاه الذى يعتبر الخلاص منحة إلهية مضمونة لأنه مرتبط بالعهد مع الآباء بالخلاص. فالرب يعترف بجريمة شعبه وآثامه ولكنه يعفو عنها من أجل الآباء والعهد المعطى لهم بالخلاص. والجديد الذى يقدمه ميخا هنا هو فكرة ضمان العفو عن الخطايا فى المستقبل. وهى فكرة تشجع الشعب على الخطيئة وكثيراً ما استغل هذا الشعب فكرة ضمان العفو المستقبلى فى ارتكاب خطايا جديدة. نقول رغم هذا كله فقد احتوت آراء ميخا على علاج للأزمة الدينية الأخلاقية لبنى إسرائيل فى زمانه والتى أدت إلى وقوع الأزمة

التاريخية لبنى إسرائيل. فهى عند ميخا مرتبطة بالفساد الدينى والأخلاقى أو هى نتيجة حتمية له. ومن أهم هذه الآراء حثه على بعث الروح الدينية من جديد فى بنى إسرائيل من خلال نقده للجمود الذى أصاب الدين على يد الكهنة والأنبياء المحترفين الذين عقَّدوا الدين بواسطة الشعائر والطقوس الخاوية من المعانى وأهملوا الجانب الأخلاقى فى الدين، وأصبح الدين عندهم مجرد طقوس تؤدى ليس لها تأثير على سلوك الإنسان فى علاقته بربه وبالناس: "بِمَ أتقدم إلى الرب وانحنى للإله العلى. هل أتقدم بمحرقات بعجول أبناء سَنة. هل يسر الرب بألوف الكباش بربوات أنهار زيت هل أعطى بكرى عن معصيتى ثمرة جسدى عن خطية نفسى. قد أخبرك أيها الإنسان ما هو صالح وماذا يطلبه منك الرب إلا أن تصنع الحق وتحب الرحمة وتسلك متواضعاً مع إلهك." (٦ : ٦-٨). فهو فى هذا يطالب بعودة الروح إلى الدين من خلال التخفيف من وطأة الشعائر الجوفاء والطقوس الخالية من المعنى، والعودة إلى الأخلاق والتركيز على البعد الأخلاقى فى الدين من خلال الربط بين العقيدة والأخلاق.

ويجمع ميخا أيضاً بين الوعيد بالعقاب الإلهى لبنى إسرائيل والوعد بالخلاص. ويأخذ الوعيد شكل خصومة مع الشعب ومحاكمة إلهية له على أفعاله يظهر فيها الإله فى محاورة مع الشعب يجادله حول أسباب تمرده ومعصيته وفساده:".... فإن للرب خصومة مع شعبه وهو يحاكم إسرائيل. يا شعبى ماذا صنعتُ بك وبماذا اضجرتك. اشهدْ علىَّ إنى أصعدتك من أرض مصر وفككتك من بيت العبودية وأرسلت أمامك موسى وهارون ومريم.. (٦ : ١-٥)، أنظر أيضاً ٢ : ٧-٩). أما العقاب الإلهى فهو يجمع بين العقاب المادى فى شكل الخراب والدمار الذى يحل بالإسرائيليين والعقاب المعنوى الذى يحول نِعَم الرب إلى نقم : "أنت تأكل ولا تشبع وجوعك فى جوفك. وتُعَزِّل ولا تُنَجِّى والذى تنجيه أدفعه إلى

السيف. أنت تزرع ولا تحصد. أنت تدوس زيتوناً ولا تَدَّهِنُ بزيت وسُلافة ولا تشرب خمرا". (٦ : ١٤-١٥).

أما عن طبيعة الخلاص عند ميخا فهو منحة إلهية وعد الرب بها الآباء : "تصنع الأمانة ليعقوب والرأفة لإبراهيم اللتين حلفت لآبائنا منذ أيام القدم". (٧:٢٠) وفضلاً عن كونه منحة إلهية فهو يعتمد على صفة أساسية فى الإله وهو أنه إله غفور رحيم يحب المغفرة: "من هو إله مثلك غافر الإثم وصافح عن الذنب لبقية ميراثه. لا يحفظ إلى الأبد غضبه فإنه يُسر بالرأفة. يعود يرحمنا يدوس آثامنا وتطرح فى أعماق البحر جميع خطاياهم". (٧ : ١٨-١٩).

وهناك إشارات قوية فى سفر ميخا إلى أن من طبيعة الخلاص أنه خلاص عالمى، وإلى أن السلام الذى يحققه أو ينتج عن الخلاص هو أيضا سلام عالمى. ولكن الروح العنصرية السائدة أبت إلاّ أن تجعل هذا الخلاص قومياً والسلام المتحقق سلاماً لبني إسرائيل ونتيجة لانتصار بني إسرائيل بفضل التدخل الإلهى.

أما الصورة العالمية للخلاص فيعبر عنها ميخا تعبيراً جميلاً خاصة فى تصويره للسلام العالمى الذى سيترتب على الخلاص : "ويكون فى آخر الأيام أن جبل بيت الرب يكون ثابتاً فى رأس الجبال ويرتفع فوق التلال وتجرى إليه شعوب. وتسير أمم كثيرة ويقولون هلمَّ نصعد إلى جبل الرب وإلى بيت إله يعقوب فيعلمنا من طرقه ونسلك فى سبله لأنه من صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب فيقضى بين شعوب كثيرين يُنصف لأمم قوية بعيدة فيطبعون سيوفهم سلكا ورماحهم مناجلَ. لا ترفع أمة على أمة سيفا ولا يتعلمون الحرب فى ما بعد. بل يجلسون كل واحد تحت كرمته وتحت تينته ولا يكون من يُرعب لأن فم رب الجنود تكلم. لأن جميع الشعوب يسلكون كل واحد باسم إلهه ونحن نسلك باسم الرب إلهنا إلى الدهر والأبد" (٤ : ١-٥).

هــذه الصورة الجميلة للخلاص والسلام العالمى تشوبها بعض التلميحات أو العلامات العنصرية التى تحول هذا الخلاص إلى خلاص قومى، كما أنها تمنع من أن يجــتمع البشر على عبادة إله واحد بل يسلك كل واحد باسم إلهه مع أن الوصف الــذى قدمه ميخا لما سيقع فى "نهاية الأيام" يوحى بالانطباع القوى بالخلاص العام والســلام العالمى، وباجتماع البشرية على عبادة الإله الواحد. وتتخلّل هذه الصورة العالمــية نــزعة قومــية تجعل الخلاص قومياً والسلام الناجم عن ذلك هو نتيجة لانتصـــار بني إسرائيل على الأمم بعد التدخل الإلهى : "فى ذلك اليوم يقول الرب أجمــع الظالعة وأضم المطرودة والتى أضررت بها وأجعل الظالعة بقية والمُقصاة أمـــة قوية. ويملك الرب عليهم فى جبل صهيون من الآن إلى الآبد. وأنت يا برج القطيعة أكمة بنت صهيون إليك يأتى ويجئ الحكم الأول مُلكُ بنت أورشيلم... والآن قد اجتمعت عليك أمم كثيرة الذين يقولون لتتدنّسَ ولتتفَرَّسَ عيوننا فى صهيون وهم لا يعــرفون أفكار الرب ولا يفهمون قصده إنه قد جمعهم كحِزم إلى البيدر. قومى ودوســى يا بنت صيهون لأنى أجعل قرنك حديدا وأظلافك أجعلها نحاسا فتسحقين شعوبا كثيرين وأحرم غنيمتهم للرب وثروتهم لسيد كل الأرض". (٤ : ٦-٨؛ ١١-١٣). وقــبل ذلــك يقول ميخا : "إنى أجمع جميعك يا يعقوب. أضم بقية إسرائيل. أضعهم معا كغنم الحظيرة كقطيع فى وسط مرعاه يضجّ من الناس. قد صعد الفاتك أمــامهم، يقتحمون ويعبرون من الباب ويخرجون منه ويجتاز ملكهم أمامهم والرب فى رأسهم"(٢ : ١٢-١٣).

وتكــتمل الصورة التاريخية عند ميخا بجمع الشتات من خلال مسيح مخلص يخرج من بيت لحم ويتسلط على بني إسرائيل ويجمع شتاتها ويفرض سيادتها على كــل الأرض (البشرية) ويحقق السلام : "الآن تتجيشين يا بنت الجيوش ... أما أنت يــا بيت لحم افراتة وأنت صغيرة أن تكونى بين ألوف يهوذا فمنك يخرج لى الذى

يكـــون متسلطا على إسرائيل ومخارجه منذ القدم منذ أيام الأزل. لذلك يسلمهم إلى حيـــنما تكون قد ولدت والدة ثم ترجع بقية إخوته إلى بنى إسرائيل. ويقف ويرعى بقدرة الرب بعظمة اسم الرب إلهه ويثبتون. لأنه الآن يتعظّم إلى أقاصى الأرض. ويكـــون هـــذا ســـلاما" (٥ : ١-٥). وتجدر الإشارة هنا إلى أن الكنيسة المسيحية استخدمت هذه الفقرة من كلام ميخا للاستدلال على البشارة بالمسيح عليه السلام فى العهـــد القديـــم. وهى من أقوى الفقرات المستخدمة فى هذا الخصوص وقد اقتبسها انجيل متى حرفيا بالتقريب (متى ٦:٢). أما الفهم اليهودى لهذه الفقرة فهو يعتبرها نـــبؤوة بقـــدوم المسيح المخلص المنتمى إلى بيت دواد والقادم من بيت لحم يهوذا والمستعيد لمملكة داود شريطة دمار أورشليم القديمة.

اما عن موقف القوى السياسية المعادية لبنى إسرائيل فى التاريخ والتى يرمز إليها السفر بأشور على وجه الخصوص - ولكنه رمز ينطلق إلى كل القوى القديمة الـــتى أخضـــعت بنى إسرائيل كالمصريين والكنعانيين وغيرهم - فهذه القوى يتم الانتصـــار علـــيها بالقوة وتعلن خضوعها لإسرائيل بعد التدخل الإلهى ودون أدنى اعتـــبار لوضعها السياسى والعسكرى كقوى طاغية مسيطرة فى التاريخ: "إذا دخل أشـــور فـــى أرضنا وإذا داس فى قصورنا نقيم عليه سبعة رعاة وثمانية من أمراء الناس فيرعون أرض أشو ر بالسيف وأرض نمرود فى أبوابها فينفذ من أشور إذا دخل أرضنا وإذ داس تخومنا. وتكون بقية يعقوب فى وسط شعوب كثيرين كالندى مـــن عـــند الرب كالوابل على العشب الذى لا ينتظر إنسانا ولا يصبر لبنى البشر. وتكـــون بقية يعقوب بين الأمم فى وسط شعوب كثيرين كالأسد بين وحوش الوعر كشـــبل الأسد بين قطعان الغنم الذى إذا عبر يدوس ويفترس وليس من ينقذ لترتفع على مبغضيك وينقرض كل أعدائك" (٥ : ٥-٨).

ويـــنهى ميخا هذا التصور التاريخى بتصور عصر يخلو من القوة السياسية

والعسكرية وينتصر فيه الدين بعد القضاء على كل مظاهر الوثنية : "ويكون فى ذلك اليوم يقول الرب أنى أقطع خيلك من وسطك وأبيد مركباتك وأقطع مدن أرضك وأهدم كل حصونك. وأقطع السحر من يدك ولا يكون لك عائفون. وأقطع تماثيلك المنحوتة وأنصابك من وسطك فلا تسجد لعمل يديك فى ما بعد. وأقلع سواريك من وسطك وأبيد مدنك. وبغضب وغيظ أنتقم من الأمم الذين لم يسمعوا ". (٥ : ١٠-١٤).

من هذه الرؤية الدينية لميخا نلاحظ أن فهمه للتاريخ الإسرائيلى وللتاريخ العام للإنسانية يدور حول محورين أساسيين محور عام يفلسف للتاريخ العام للبشرية ومحور خاص يفلسف للتاريخ الإسرائيلى ويربط بين المحورين عن طريق اخضاع التاريخ العام للبشرية للتاريخ الخاص ببنى إسرائيل من خلال إعلان التدخل الإلهى فى التاريخ العام(١١)، وإخضاع حركته ومسيرته للتاريخ الخاص. ولولا هذه الرابطة الأخيرة لخرجنا من سفر ميخا بفلسفة مثالية للتاريخ العام للبشرية تجعل من نهاية هذا التاريخ يوتوبيا نموذجية يتحول العالم كله فيها إلى مدينة فاضلة خالية من الحروب والصراعات تعيش على السلام العالمى وينتصر فيها الدين وتخضع فيها البشرية كلها لإرادة الإله الواحد المعبود. وهذه الرابطة الأخيرة هى المسؤولة عن تسرب التفكير القومى والنزعة القومية فى فكر أنبياء بنى إسرائيل عامة. وهى ليست من صنع الأنبياء أنفسهم ولكنها من توجيه وتحريف الأجيال المعاصرة لهم والحريصة على تقوقع الفكر النبوى الإسرائيلى وخصوصيته فى ضوء فكرتى العهد والاختيار الإلهى بمعناهما القومى العنصرى. ففى ميخا نلاحظ هذا التحول من النزعة العالمية إلى النزعة القومية الخاصة وكأنه مفروض على السفر فرضا ومن خلال إقحامات وتفسيرات داخلية فى النص ضيعت دلالته الدينية العالمية وردته إلى أحضان الخصوصية. وتصور ميخا لخضوع كل القوى السياسية والعسكرية

والدينـــية الوثنية انحرف عن طريقه المستقيم وهو إعلان خضوع هذه القوى لقوة الإلـــه الواحـــد وقدرته إلى إعلان خضوع هذه القوى لبني إسرائيل وإرادتها. وهو تصور لا يخضع لمنطق التاريخ من ناحية ومشوه للفكر الدينى عند ميخا من ناحية أخـــرى. فهـــو لا يخضـــع لمنطق التاريخ لاستحالة خضوع هذه القوى لسيادة بني إسرائيل مما يجعل الحديث فيه من قبيل الأسطورة أو الخرافة. ومشوه للفكر الدينى لأنـــه لا يســـير بهذا الفكر الدينى إلى نهايته الدينية التوحيدية الحتمية وهى سيادة التوحـــيد. ولو تم هذا لأمكن الربط مباشرة بين الفكر الدينى اليهودى والفكر الدينى المسيحى والإسلامى. وهو ربط ركز عليه المفسرون المسيحيون والمسلمون لمادة العهد القديم بعد تخليصه طبعاً من شوائبه العنصرية.

رابعاً : **التفسير الدينى للتاريخ عند اشعياء** :

يعتـــبر اشعياء آخر أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد. ولهذا دلالته الخاصة إذ يعـــنى أولاً أن نـــبوؤة اشعياء تمثل خلاصة الفكر النبوى الإسرائيلى خلال القرن المذكـــور. وهـــذا حقيقى، فقد تلقت أحداث ذلك القرن بلورة تامة أو صياغة كاملة على يد أشعياء. وتظهر فى هذه البلورة آثار قوية للأنبياء السابقين عاموس وهوشع وميخا إذ تظهر أفكارهم بقوة فى نبوة إشعياء الذى أثر بدوره فى النبوة الإسرائيلية مـــن بعـــده تاثيراً كبيراً. فقد استفاد اشعياء من تجارب الأنبياء السابقين فى معالجة تـــاريخ بني إسرائيل، وتفسير أحداثه، وتعليل أزمته، وتحديد علاقته بالتاريخ العام للبشـــرية. وبالإضـــافة إلـــى هذا فقد اكتسبت نبوة اشعياء وحكمه على تاريخ بني إســـرائيل وضوحًا أكبر وحدة أعظم لأن فترة اشعياء شاهدت وقوع الأحداث التى تنـــبأ بهـــا عاموس وهوشع فهو شاهد عيان لأحداث تم التوقع بحدوثها لدى النبيين الســـابقين. ومن أهم هذه الأحداث التى تنبأ بها عاموس وهوشع ووقعت فى عصر إشـــعياء سقوط السامرة ٧٢١ ق.م وحدوث السبى الأول أو الشتات الأول وحصار

أورشـــليم. ويزداد الأمر حدة ووضوحاً، وترتفع درجة الحس التاريخى عند إشعياء باشــتراكه الفعلـــى فىالعمـــل السياســـى ممـــا أتاح له القرب من الحدث السياسى الـــتاريخى، واكتساب الخبرة السياسية العملية التى افتقدها النبيان السابقان، والقدرة علـــى التحليل السياسى، والوعى الأكبر بالتاريخ وحركته، وبالموقع التاريخى لبنى إسرائيل فى مسيرة التاريخ العالمى.

وعلـــى المســـتوى الدينى قدم اشعياء تفسيراً أو تعليلاً دينياً لأحداث التاريخ الإســـرائيلى فى ظل التاريخ العالمى جمع فيه خلاصة التفكير الدينى التاريخى فى القـــرن الثامـــن قـــبل الميلاد. فلقد ربط ربطا وثيقا بين سلوك بنى إسرائيل الدينى والأخلاقى وبين الأحداث والأزمات التاريخية الواقعة بهم معتبرا التغير فى السلوك الديـــنى والأخلاقـــى سببا أو عاملاً أساسياً فى وقوع الأزمات التاريخية . وقد حدد اشـــعياء خطايـــا بنى إسرائيل تحديدا دقيقاً فى معصية الرب، والخروج عن طاعة وصـــاياه، والفســـاد الاجـــتماعى والخلقى، والفساد الدينى، وقدم تحليلاً دقيقاً لهذه الخطايا. وربط الأحداث السياسية بالواقع الدينى والخلقى لجماعة بنى إسرائيل، كما ربط الخلاص من أثر هذه الأحداث بالتغير الواجب فى السلوك الدينى والاجتماعى والأخلاقى. فالأزمة الدينية والخلقية أدت إلى وقوع الأزمة التاريخية. ومن الواضح فـــى هـــذه الـــرؤية إهمـــال العوامل التاريخية الإنسانية، وحقيقة الضعف السياسى والعســـكرى لبـــنى إســـرائيل فى مواجهة قوى القرن الثامن قبل الميلاد السياسية والعســـكرية، وبخاصة القوة الأشورية التى سيطرت على معظم أحداث هذا القرن. وهـــذا الإهمـــال مقصـــود ويمثل استمرارية فى التفكير التاريخى عند أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد، وفيه عزل تاريخى لبنى إسرائيل عن الواقع السياسى والعسكرى للعصـــر فـــى ظل نظرة دينية مهيمنة خاصة عند اشعياء الذى كان من المتوقع أن تكون نظرته أكثر واقعية من سابقيه بحكم اشتغاله بالعمل السياسى ودرايته السياسية

بشؤون العصر.

يقـــدم إشعياء رؤية سياسية لأحداث القرن الثامن قبل الميلاد فى ظل الإرادة الإلهـــية وسيادتها المطلقة. فالقوى السياسية والعسكرية الخارجية ما هى إلا أدوات تحـــركها الإرادة الإلهـــية. والعـــدو الخارجى لبنى إسرائيل والمتسبب فى أزمتها التاريخية ما هو إلا عصا الرب يؤدب بها شعبه ١٠: ٥-٦ / ١٣ :١٧ . والاعتماد علـــى قـــوة خارجية أخرى معادية للقوة الأولى لن يحقق الخلاص لبنى إسرائيل. فالأزمة كما يرها اشعياء أزمة دينية خلقية واللجوء إلى حليف أجنبى قوى قد يحل المشـــكلة السياســـية ويســـاعد على تحقيق الخلاص السياسى، ولكن ستظل الأزمة الدينية الخلقية بدون علاج. فالتحالف السياسى إذن لا يقدم حلا لأزمة بنى إسرائيل التى اتخذت هذا المظهر السياسى الخارجى بينما هى فى الباطن وفى الأعماق أزمة دينـــية خلقية. ولذلك يدعو إشعياء صراحة إلى عدم الاعتماد على الحليف الأجنبى ٣٠ : ٢ / ٣١ :١ / ٣٦: ٥ / ٣٦ : ١٨. وهـــى دعوة مستفيدة بلاشك من تجارب بـــنى إسرائيل خلال القرن الثامن بأكمله، وهو قرن الأزمة الدينية والخلقية التى لم تفلـــح التحالفات السياسية والعسكرية فى علاجها. فقد تذبذب فيه الولاء الإسرائيلى لاشـــور تـــارة ولمصـــر تـــارة أخرى أو الولاء للقوتين معا، أو التحالف مع قوى صغرى مجاورة وكل هذا لم يؤد إلى الخلاص السياسى.

وهـــنا يلجـــأ اشعياء مستفيدا من هذه التجارب السياسية ومن خلاصة تجارب الأنبـــياء الســـابقين إلى الحل الدينى ٣٠ : ١٥ / ٣١ : ٨ وما يتبعه من تغيير خلقى لســـلوك جماعة بنى إسرائيل. ويتمثل هذا الحل الدينى فى إعلان الرجوع إلى الرب: "لأنـــه هكـــذا قال السيد الرب قدّوس إسرائيل. بالرجوع والسكون تخلصون، بالهدوء والطمأنيـــنة تكون قوتكم" (٣٠: ١٥) أما التحالفات السياسية فلن تحقق الخلاص لأن فـــيها بعداً عن الرب وارتباطا بقوى وثنية معادية لإرادته، وفيها اتكال على غير الله

وعـــدم إيمان بإمكان تحقيق الخلاص على يديه : "ويل للبنين المتمردين يقول الرب حتى أنهم يُجرون رأيا وليس منى.. الذين يذهبون لينزلوا إلى مصر ولم يسألوا فمى ليلتجـــئوا إلى حصن فرعون ويحتموا بظل مصر. فيصير لكم حصن فرعون خجلا والاحتماء بظل مصر خِزْيا... فإن مصر يُعين باطلا وعبثا.. ويل للذين ينزلون إلى مصـــر للمعونـــة ويستندون على الخيل ويتوكلون على المركبات لأنها كثيرة وعلى الفرســـان لأنهم أقوياء جداً ولا ينظرون إلى قُدّوس إسرائيل ولا يطلبون الرب. وهو أيضاً حكيم ويأتى بالشر ولا يرجع بكلامه ويقوم على بيت فاعلى الشر وعلى معونة فاعلى الإثم. وأما المصريون فهم أناس لا آلهة وخيلهم جسد لا روح والرب يمد يده فيعثر المُعين ويسقط المُعان ويفنيان كلاهما معاً(٣٠ : ١-٤، ٧؛ ٣١ : ١-٣).

أما هزيمة آشور والخلاص من طغيانها وعبوديتها فيرى إشعياء أنها لن تتم بواســـطة إنســـانية أو عـــن طريق حليف سياسى قوى مثل مصر : "ويسقط آشور بسيف غير رجل وسيف غير إنسان يأكله فيهرب من أمام السيف... هكذا ينزل رب الجـــنود للمحاربـــة عن جبل صهيون وعن أكمتها.. لأنه من صوت الرب يرتاع أشور.." (٣١ : ٨، ٥؛ ٣٠ : ٣١).

وآشـــور – فى هذا المنظور الدينى لإشعيا – هى أداة يستخدمها الرب لعقاب شـــعبه وهو المسؤول عن رفع رجزها عن شعبه بل وهو القادر على ذلك ولا أحد غـــيره يقـــدر علـــى تحقيق هذا: "لأن أورشليم عثرت ويهوذا سقطت لأن لسانهما وأفعالهمـــا ضـــد الرب... قد انتصب الرب للمخاصمة وهو قائم لدينونة الشعوب، الرب يدخل فى المحاكمة مع شيوخ شعبه ورؤسائهم... (٣ : ١٣-١٤) لذلك هو ذا الســـيد يصـــعد عليهم مياه النهر القوية والكثيرة ملك اشور وكل مجده فيصعد فوق جمـــيع مجاريـــه ويجرى فوق جميع شطوطه. ويندفق إلى يهوذا .. (٨: ٧) وماذا تفعلون فى يوم العقاب حين تأتى التهلكة من بعيد. إلى من تهربون للمعونة.. (١٠ :

٣) ويــل لاشــور قضيب غضبى. والعصا فى يدهم هى سخطى على أمة منافقة أرســله وعلــى شــعب سخطى أوصيه.. (١٠ : ٥) أفليس كما صنعت بالسامرة وأوثانها أصنع بأورشليم وأصنامها. (١٠ : ١١)

وبعد أن تؤدى أشور دورها الدينى فى عقاب شعب الرب كعصا إلهية مسلطة علــيهم يــأتى الدور علىأشور لكى تعاقب هى الأخرى فهى فى الأصل قوة وثنية طاغــية اســتخدمها الرب فى عقاب شعبه ثم حان الخلاص الممنوح للشعب برفع المعانــاة الــتى أوقعهــا بهم الأشوريون : "فيكون متى أكمل السيد كل عمله بجبل صــهيون وبأورشليم أنى أعاقب ثمر عظمة قلب ملك أشور.. لأنه قال بقدرة يدى صنعتُ وبحكمتى لأنى فهيم. ونقلت تخوم شعب ونهبت ذخائرهم وحططت الملوك كــبطل ١٠ :١٢.. هل تفتخر الفأس على القاطع بها أو يتكبر المنشار على مُرَدِّده، كأن القضيب يحرك رافعه. كأن العصا ترفع من ليس هو عدوا. لذلك يرسل السيد ســيد الجــنود على سمانه هزالا ويوقد تحت مجده وقيدا كوقيد النار. ويصير نور إسرائيل نارا وقدوسه لهيبا" (١٠ : ١٦-١٧).

وهذا الخلاص من أشور هو منحة إلهيه للشعب بعد أن لعبت آشور دورها المقدر لهــا إلهــياً : "ولكن هكذا يقول السيد رب الجنود لا تخف من أشور يا شعبى الساكن فى صهيون. يضربك بالقضيب ويرفع عصاه عليك على أسلوب مصر لأنه بعد قليل جدا يتم السخط وغضبى فى إبادتهم. ويقيم عليه رب الجنود سوطا كضربة مديان.... ويكون فى ذلك اليوم أن حِمله يزول عن كتفيك ونيره عن عنقك" (١٠ : ٢٤-٢٧).

وهــو منحة أيضا لأن الدرس التاريخى والدينى المقصود من استخدام آشور لتأديــب إســرائيل قد تم وعاد الشعب يتوكل على ربه : " ويكون فى ذلك اليوم أن بقية إسرائيل والناجين من بيت يعقوب لا يعودون يتوكلون أيضاً على ضاربهم بل يتوكلون على الرب قدوس إسرائيل بالحق. ترجع البقية بقية يعقوب إلى الله القدير.

لأنه وإن كان شعبك يا إسرائيل كرمل البحر ترجع بقية منه. قد قُضي بفناء فائض بالعدل لأن السيد رب الجنود يصنع فناءً وقضاءً فى كل الأرض " (١ : ٢٠-٢٣).

وفـــى نهايـــة الجزء الخاص باشعياء القرن الثامن قبل الميلاد يحاول اشعياء مناقشـــة مسألة تحقق الخلاص من خلال الاتكال التام على الرب ومن خلال إعلان الخشية له وحده وعدم الاتكال على غيره. ففى السنة التى صعد فيها سنحاريب ملك أشور للاستيلاء على مدن يهوذا ومن بينها أورشليم يبعث سنحاريب أحد رسله إلى حزقـــيا ملك يهوذا يسخر به، وبمن اتكل عليهم من البشر وبالرب الذى اتكل عليه مهددا بأنه لا خلاص من أشور وملكها. ويستغل اشعياء هذه النقاط فى بعث الروح الدينية لدى حزقيا وحثه علىعدم الاتكال على أية قوى أخرى وأن يكون اتكاله على الله المحقق للخلاص : "هكذا يقول الملك العظيم ملك أشور ما هو هذا الاتكال الذى اتّكلـــته... والآن على من اتكلت حتى عصيت علىَّ . إنك قد اتكلت علىعكاز هذه القصـــبة المرضوضـــة على مصر التى إذا توكأ أحد عليها دخلت فى كفه وثقبتها. هكذا فرعون ملك مصر لجميع المتوكلين عليه، وإذا قلت لى على الرب إلهنا توكلنا ... والآن هـــل بدون الرب صعدتُ على هذه الأرض لأخربها الرب قال لى اصعد إلـــى هـــذه الأرض واخربها" (٣٦ : ٥-١٠،٦) وواضح أن اشعياء يود أن يحول القضـــية من مسالة تاريخية سياسية عسكرية إلى قضية دينية يعرض فيها التحدى بيـــن آلهة أشور وإله إسرائيل، بل ويعرض التحدى بين الآلهة عامة وإله إسرائيل خاصة ليخرج فىالنهاية بأن الخلاص لا يتحقق إلا على يد إله إسرائيل فيقول على لسان رسول سنحاريب : "لا يعرفكم حزقيا قائلا الرب ينقذنا. هل أنقذ آلهة الأمم كل واحد أرضه من يد ملك أشور. أين آلهة حماة وارفاد. أين آلهة سفروايم. هل أنقذوا الســـامرة مـــن يدى. من من كل آلهة هذه الأراضى أنقذ أرضهم من يدىحتى ينقذ الـــرب أورشليم من يدى" (٣٦ : ١٨-٢١) لا يخدعك إلهك الذى أنت متوكل عليه

قائلاً لا تدفع أورشليم إلى يد ملك اشور " ٣٧ : ١٠.

ويستحضر إشعياء عظمة الرب وقدرته مركزاً على اختلاف إله إسرائيل عن بقية الآلهة طالباً منه تحقيق الخلاص لشعبه حتى تعرف الأمم أنه الإله الواحد القادر الخالق : يقول اشعياء على لسان حزقيا الملك : "يا رب الجنود إله إسرائيل الجالس فــوق الكروبــيم أنــت هو الإله وحدك لكل ممالك الأرض. انت صنعت السموات والأرض. أمــل يــا رب أذنك واسمع. افتح يا رب عينيك وانظر واسمع كل كلام ســنحاريب الــذى ارسله ليعير الله الحى. حقا يارب أين ملوك أشور قد خربوا كل الأمــم وأرضــهم. ودفعوا آلهتهم إلى النار لأنهم ليسوا آلهة بل صنعة أيدى الناس خشــب وحجر فأبادوهم، والآن أيها الرب الهنا خلصا من يده فتعلم ممالك الارض كلها أنك أنت الرب وحدك " (٣٧ : ١٦-٢٠).

وهكذا يستثير اشعياء حمية الرب فيعلن الرب وضع نهاية لملك آشور : "لذلك هكذا يقول الرب عن ملك اشور لا يدخل هذه المدينة ولا يرمى هناك سهما ولايتقدم علــيها بــترس ولا يقــيم عليها مترسة فى الطريق الذى جاء فيه يرجع والى هذه المدينة لا يدخل يقول الرب. وأمامى عن هذه المدينة لأخلصها من أجل نفسى ومن أجــل داود عبدى". فخرج ملك الرب وضرب من جيش أشور مئة وخمسة وثمانين ألفــا... فانصرف سنحاريب ملك أشور وذهب راجعا وأقام فى نينوى . وفيما هو ســاجد فــى بيــت نســروخ إلهه ضربه أدر مَلَك وشر آحد ابناه بالسيف.. وملك اسرحدون ابنه عوضا عنه" (٣٧ = ٣٣ -٣٨). ويعلن اشعياء فى موقع سابق عن صــفات الإله الإسرائيلى فهو الإله الواحد القادر الخالص كما اتضح من قبل وهو أيضا القاضى المشرع الملك المخلص : "فإن الرب قاضينا . الرب شارعنا. الرب ملكنا هو يخلصنا" (٣٣ : ٢٢).

ويتضح من هذا العرض التاريخى الدينى لهذا الجزء من سفر إشعيا والخاص

بأحداث القرن الثامن قبل الميلاد أن الخلاص السياسى عند اشعياء يتحقق من خلال وسـيلتين جديدتيـن قديمتيـن. الأولـى أن الخلاص يتحقق بواسطة توبة الشعب ورجوعه إلى الرب وهجره لطرقه الوثنية ومعصيته للرب. وهذا لا يحدث إلا بعد عقـاب يتعرض له الشعب وعادة ما يتم هذا العقاب بواسطة قوة تاريخية تمثلت فى القـوة الأشـورية التى اعتبرها اشعيا العصا التى يؤدب بها الرب جماعته. وهذه العصا أداة يحركها الرب وتنتهى مهمتها بأداء دورها فيتولى الرب بعد ذلك تخليص شـعبه مـن هذه الأداة التأديبية بقهرها وإبادتها أو تسليط قوة تاريخية جديدة عليها تمثلت هذه المرة فىالبابليين الكلدانيين الذى أسقطوا ملك أشور ووضعوا نهاية له.

أمـا الوسـيلة الثانـية للخـلاص فهى أنه كما تعودنا من أنبياء العهد القديم الخـلاص مـنحة إلهية يقدمها الإله لجماعته التى اختارها ووعدها بالخلاص، وأن العقاب الذى يقع بهذه الجماعة فى بعض الأحيان لأخطاء ترتكبها فى حق الإله ليس عقابـا أبديـاً ولكنه عقاب مرحلى مؤقت ينتهى بالعفو الإلهى، والذى أصبح لكثرة تكـراره عفواً مضموناً بل وأشبه بحق مكتسب للجماعة المختارة الموعودة. وهى فكرة تكررت عند أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد.

ويستشعر فى بعض الحالات أن الخلاص الإلهى يتم لمجرد إثبات وجود إله بنـي إسـرائيل وتفوقه على الآلهة القديمة المعبودة عند الأمم الأجنبية مما عرف اصـطلاحاً " بالآلهـة الأجنبـية " أو "ا لآلهة الغريبة ". وهنا عادة ما يستثار الإله لإثبات هذا الوجود من خلال الصلوات كما رأينا فى صلاة حزقيا (٣٧ :١٦-٢٠) وفى توسلات إشعياء المتعددة ومن خلال تذكير الإله بأن ذاته قد تعرضت للسخرية علـى يـد أعداء شعبه، ويجب أن ينتقم لنفسه، ويثبت ذاته وأنها ذات حقيقية وأن قدراتـه ليست وهمية : "افتح يارب عينيك وانظر واسمع كل كلام سنحاريب الذى أرسـله ليُعيّر الله الحى" (٣٧ : ١٧) وأيضاً : "لعل الرب إلهك يسمع كلام ربشاقى

الـــذى أرســـله ملك آشور لسيده ليعّير الإله الحى" . (٣٧ :٤) ويستشعر أيضاً من بعـــض عـــبارات اشعياء أن الخلاص إنما يحققه الإله لنفسه فهو يرد اعتباره أمام أعـــداء شـــعبه ويحقـــق الخلاص لنفسه ولجماعته فى آن واحد فهو خلاص للإله والشـــعب معـــا: "وأمامى عن هذه المدينة (أورشليم) لأخلصها من أجل نفسى ومن أجل دواد عبدى" (٣٧: ٣٥).

ولأن الأزمـــة فـــى أساســـها أزمة تاريخية ذات أبعاد دينية وأخلاقية تظهر الألوهـــية فـــى فكر إشعياء مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالواقع التاريخى لجماعة بنى إسرائيل وبطبيعة الخلاص المطلوب وهو خلاص سياسى بالمعنى التاريخى المفهوم لهذا التعبير. ولذلك يبحث إشعياء فى طبيعة العلاقة بين الإله الإسرائيلى والتاريخ. مـــا هـــو الموقف الإلهى من التاريخ؟ وما هى العلاقة بين الإله والتاريخ؟ وما هى القدرات التى يمتلكها الإله فى مواجهة التاريخ وأحداثه؟.

وللإجابـــة علـــى هذه التساؤلات المطروحة يعطى إشعياء تصوراً للألوهية يمكـــن أن يوصـــف بأنـــه أكمل تصور للإله وقدراته فى إطار العهد القديم. ففى مواجهـــة الأحـــداث التاريخية العظيمة الواقعة ببنى إسرائيل وفى مواجهة الأزمة السياسية الطاحنة يظهر الإله عند اشعياء فى صورة مرتبطة بالتاريخ وأحداثه(١٢). فالإله عند إشعياء هو إله التاريخ المسيطر على أحداثه، والمحرك لمسيرته، والمدبر لأمره، والمستخدم لقوى التاريخ والموجّه لها، والموظِّف لإمكاناتها(١٣). فهو يستخدم قوة سياسية عسكرية ضد قوة أخرى كما يفعل مع القوى العظمى، ويستبدل قوة بقوة أخرى، وقد يستخدم بعض هذه القوى ضد جماعته بهدف تأديبها وتهذيبها، وإعادتها إلى صوابها كما رأينا فى استخدامه للأشوريين كعصا لتأديب بنى إسرائيل. ثم رأينا كيف أنه متسيّد على الأشوريين ومسيطر على قواهم وقادر على صدِّهم والتخلص منهم كقوة طاغية. وفى كل هذا تظهر صفات تاريخية للإله فهو فضلاً عن أنه إله

التاريخ فو أيضاً إله الحرب وإله الجنود، وإله النصر، وهو الإله المحارب : "هكذا يــنزل رب الجــنود للمحاربة عن جبل صهيون وعن أكمتها" (٣١ : ٥) أما القوى الدنـــيوية فهى لاتقف أمام قوته فالأشوريون يرتعدون من صوته : "لأنه من صوت الرب يرتاع أشور "ويسقط آشور بسيف غير رجل وسيف غير إنسان يأكله" (٣١: ٨) (٣١:٣٠). والمصـــريون "أنـــاس لا آلهة وخيلهم جسد لا روح والرب يمد يده فيعـــثر المعيـــن ويسقط المُعان ويفنيان كلاهما معا" (٣١ :٣). وكذلك يفعل الرب بالمصـــريين : "هـــوذا الرب راكب على سحابة سريعة وقادم إلى مصر فترتجف أوثـــان مصر من وجهه ويذوب قلب مصر داخلها. وأهيج مصريين على مصريين فـــيحاربون كل واحد أخاه وكل واحد صاحبه مدينة مدينة ومملكة مملكة.... وأغلق على المصريين فى يد مولى قاس فيتسلط عليهم ملك عزيز يقول السيد رب الجنود (١٩ : ١-٤) "فىذلـــك اليوم تكون مصر كالنساء وترجف من هزة يد رب الجنود التى يهزها عليها " وتكون أرض يهوذا رعبا لمصر كل من تذكرها يرتعب من أمام قضاء رب الجنود الذى يقضى به عليها " (١٩، ١٦-١٧). هذا هو حكم الرب على الأمم قويها وضعيفها كلها تسير وفق إرادته وحسب مشيئته : "قد حلف رب الجنود قـــائلاً إنه كما قصدتُ يصير وكما نويت يثبت. أن أحطم أشور فى أرضى وأدوسه على جبالى فيزول عنهم نيره ويزول عن كتفهم حمله. هذا هو القضاء المقضى به على كل الأرض وهذه هى اليد الممدودة على كل الأمم. فإن رب الجنود قد قضى فمن يُبَطِّل يده ويده هى الممدودة فمن يردها" (١٤ : ٢٤-٢٧).

هـــذه الســـيطرة الـــتامة للإلـــه على التاريخ وأحداثه وعلى القوى السياسية والعســـكرية تتخذ عند إشعياء بعداً دينياً يتأرجح بين الخصوصية والعالمية. فالإله رب الجنود المحارب والمسيطر على التاريخ إنما يفعل ذلك لتحقيق خلاص جماعته المخـــتارة وفـــق العهـــود السابقة[١٤] ويفعل ذلك من منظور الإله الخاص لجماعته

خاصة: "لأن الرب إله إسرائيل قد تكلم" (٢١: ١٧، ١٧ : ٦) وفى مكان آخر نقرأ : "لأن الرب سيرحم يعقوب ويختارِ أيضاً إسرائيلَ ويريحهم فى أرضهم فتقترن بهم الغـــرباء وينضـــمون إلى بيت يعقوب . ويأخذهم شعوب ويأتون بهم إلى موضعهم ويمـــتلكهم بيـــت إســـرائيل فـــى أرض الـــرب عبيداً وإماءً ويسبون الذين سبوهم ويتسلطون على ظالميهم" (١٤ : ١-٢).

وفـــى ظـــل هـــذه السيادة الإلهية على التاريخ وأحداثه يتحقق لجماعة الرب خلاصها : "ويكون فى ذلك اليوم أن السيد يعيد يده ثانية ليقتنى بقية شعبه التى بقيت مـــن أشور ومن مصر ومن فتروس ومن كوش ومن عيلام ومن شنعار ومن حماة ومـــن جزائر البحر. ويرفع راية للأمم ويجمع منفيى اسرائيل ويضم مشتتى يهوذا مـــن أربعـــة أطراف الأرض. فيزل حسد افرايم وينقرض المضايقون من يهوذا... وينقضان على أكتاف الفلسطينيين غرباً وينهبون بنى المشرق معاً يكون على أدوم ومـــوآب امتداد يدهما وبنو عمون فى طاعتهما. ويبيد الرب لسان بحر مصر ويهز يـــده على النهر بقوة ريحه ويضربه إلى سبع سواق ويجيز فيها بالأحذية. وتكون ســـكة لبقـــية شعبه التى بقيت من أشور كما كان لإسرائيل يوم صعوده من أرض مصر". (١١ : ١١-١٦).

ونقـــرأ ايضـــاً : "ويكون فى ذلك اليوم أن الرب يجنى من مجرى النهر إلى وادى مصـــر وأنتم تلقطون واحدا واحدا يا بنى إسرائيل. ويكون فى ذلك اليوم أنه يضرب ببوق فيأتى التائهون فى أرض أشور والمنفيون فى أرض مصر ويسجدون للـــرب فـــى الجـــبل المقدس فى أورشليم" (٢٧ : ١٢-١٣). وكما يبدو من النص الســـابق تحقيق الخلاص عمل تاريخى يتم بواسطة القوة التى يمثلها الرب : "هو ذا الله خلاصى فاطمئن ولا أرتعب لأن ياه يهوه قوتى وترنيمتى وقد صار لى خلاصا فتســـتقون مـــياها بفرح من ينابيع الخلاص. وتقولون فى ذلك اليوم احمدوا الرب

ادعـــوا باســـمه عـــرفوا بين الشعوب بأفعاله ذكروا بأنه اسمه قد تعالى... صوتى واهتفى يا ساكنة صهيون لأن قدوس إسرائيل عظيم فى وسطك" (١٢ : ١-٥).

وتـــتكرر عـــند اشعياء العبارات الدالة على القدرة الإلهية بل إن الإله يوصف ربمـــا لأول مـــرة وفى شكل واضح بالإله القدير : "ويكون فى ذلك اليوم أن بقية إســـرائيل والناجيـــن مـــن بيت يعقوب لا يعودون يتوكلون أيضاً على ضاربهم بل يتوكلون على الرب قدوس إسرائيل بالحق. ترجع البقية بقية يعقوب إلى الله القدير لأنه وإن كان شعبك يا إسرائيل كرمل البحر ترجع بقية منه. قد قضى بفناء فائض بالعدل لأن السيد رب الجنود يصنع فناءً وقضاءً فى كل الأرض" (١٠:٢٠ -٢٣).

وفـــى إطار فكرة الخلاص التقليدية فى العهد القديم يتم الخلاص عن طريق الصـــفوة أو البقية المؤمنة وأيضاً عن طريق فكرة الملك القادم المحقق للخلاص : "ولكن يعطيكم السيد نفسه آية ها العذراء تحبل وتلد ابنا وتدعو اسمه عمانوئيل" (٧: ١٥) وكذلك : "لأن يولد لنا ولد ونعطى ابنا وتكون الرياسة على كتفه ويُدعى اسمه عجيـــبا مشيراً إلها قديراً أبا ابديا رئيس السلام لنمو رياسته وللسلام لا نهاية على كرسى داود وعلى مملكته ليثبتها ويعضدها بالحق والبر من الآن وإلى الأبد. غيرة رب الجـــنود تصـــنع هـــذا" (٩ : ٦-٨)، ومن المعروف أن فكرة المسيحانية فى النصـــرانية اعـــتمدت على أدلة متعددة من العهد القديم على قدوم المسيح المخلص ومـــن أقواهـــا هاتان الفقرتان السابقتان. ولذا يحتل سفر اشعياء بالذات مكانة دينية خاصة فى الفكر المسيحى.

أمـــا إطار العالمية فى فكر إشعياء فهو يتجلى فى النتائج التى ستترتب على قـــدوم المســـيح المخلـــص والوظـــائف المنوطة به. وقد أشرنا سابقاً إلى مظاهر الخصوصـــية فى وظيفة المسيح المخلص وهى مظاهر تجعل الخلاص خاصا ببنى إســـرائيل ولكن نبوؤة إشعياء لم تتوقف عند حدود الخلاص الخاص بل انطلقت إلى

توقـــع خـــلاص عام يشمل البشرية بأكملها. وقد توقف الفهم اليهودي لإشعياء عند حـــدود الخلاص الخاص بينما استغلت النصرانية عبارات اشعياء الخلاصية العامة ونســـبتها إلـــى شخص المسيح المخلص حسب الاعتقادات النصرانية ووفقا للتوجه العـــالمى للنصـــرانية والتى خرجت بمفهوم الإلوهية من دائرة الخصوصية الضيقة عـــند اليهود إلى دائرة البشرية بأكملها، وجعلت الخلاص المنوط بالمسيح المخلص خلاصا عاماً للبشرية.

ومـــن الصـــور الخلاصـــية العامـــة عند إشعياء فى تحديده لوظيفة المسيح المخلـــص قولـــه : "ويخرج قضيب من جذع يسَّى وينبت غصن من أصوله ويحل علـــيه روح الرب روح الحكمة والفهم روح المشورة والقوة روح المعرفة ومخافة الـــرب ولذتـــه تكـــون فـــى مخافة الرب فلا يقضى بحسب نظر عينيه ولا يحكم بالإنصـــاف لبائســـى الأرض ويضرب الأرض بقضيب فمه ويُميت المنافق بنفخة شفتيه. ويكون البر منطقة متنيه والأمانة منطقة حقويه " (١١: ١-٥).

ونتـــيجة لقـــدوم المسيح المخلص من جذع يسَّى يسود العالم السلام فى ظل سيادة الرب وعدالته : "فيسكن الذئب مع الخروف ويربض النمر مع الجدى والعجل والشـــبل والمســـمن معـــا وصـــبى صغير يسوقها والبقرة والدبة ترعيان. تربض أولادهمـــا معـــا والأســـد كالبقر يأكل تبنا. ويلعب الرضيع على سرب الصّل ويمد العظـــيم يده على حجر الأفعوان. لا يسوؤون ولا يفسدون فى كل جبل قدسى لأن الأرض تمتلـــئ من معرفة الرب كما تغطى المياه البحر. ويكون فى ذلك اليوم أن أصل يسَّى القائم راية للشعوب إياه تطلب الأمم ويكون محله مجدا" (١١:٦-١٠).

وهذا السلام لا يسود الطبيعة ومخلوقاتها المتضادة بالفطرة فحسب ولكنه يمتد ليشـــمل الأمم المعروفة بصراعاتها وعداواتها عبر التاريخ القديم بينها وبين بعض وبينها وبين بنى إسرائيل. هذه الشعوب تتحول بقدرة إلهية من شعوب متعادية إلى

شعوب متحابة ويتوقف الصراع السياسى بينها. ولا يتوقف الأمر عند. هذا الحد بل إن إشعياء ينقلب إلى داعية للرب ويبشر بالهداية لجميع الأمم وبالأخص المصريين والأشـــوريين ويصـــبح إله إسرائيل إلها لجميع الأمم مصر شعبه وأشور عمل يده وإســـرائيل مـــيراثه : "فيعرفُ الرب فى مصر ويعرف المصريوين الرب فى ذلك اليوم ويقدمون ذبيحة وتقدمة وينذرون للرب نذراً ويوفون به. ويضرب الرب مصر ضاربا فشافيا فيرجعون إلى الرب فيستجيب لهم ويشفيهم. فى ذلك اليوم تكون سكة مـــن مصر إلى أشور فيجئ الأشوريون إلى مصر والمصريون إلى أشور ويعبد المصـــريون مع الأشوريين. فى ذلك اليوم يكون إسرائيل ثلثا لمصر ولاشور بركة فـــى الارض، بهـــا يبارك رب الجنود قائلاً مبارك شعبى مصر وعمل يدىّ أشور وميراثى اسرائيل (١٩ : ٢١-٢٥).

بهذه الصورة تكتمل فلسفة التاريخ عند اشعياء وهى كما ذكرنا من قبل فلسفة تـــتأرجح بيـــن الخصوصـــية والعمومية أى بين فلسفة خاصة بتاريخ بنى إسرائيل ومحققـــة لمصلحتهم التاريخية وفلسفة تنزع إلى العالمية فتعالج تاريخ البشرية فى علاقـــتها بالإلـــه الواحد وأيضاً من خلال علاقتها ببنى إسرائيل. فى هذه الصورة يـــتوقع إشعياء نهاية للتاريخ يسود فيها السلام بين الشعوب التى تتوجه جميعاً إلى عـــبادة الإله الواحد وفى ظل عالم تسوده العدالة الإلهية ولذلك فهو عالم جديد خال من الصراعات السياسية والعسكرية والدينية. إنه عالم مثالى يتوقعه إشعياء فى ظل سيادة الرب وعدالته.

وفى نهاية هذا العرض لفلسفة التاريخ عند اشعياء يتضح لنا أن تحليل إشعياء للأوضـــاع السياســـية فـــى زمنه قائم على أساس من نظرة سياسية واقعية تعترف بالأمـــر الواقع وتحاول تحقيق مصلحة بنى إسرائيل فى ضوء هذا الواقع. والواقع التاريخى حينئذ يقول بأن مصر ضعيفة سياسياً وعسكرياً ولا يمكن الاعتماد عليها

ضـد الأشـوريين أصحاب القوة والنفوذ السياسى والعسكرى فى القرن الثامن قبل المـيلاد. وبنو إسرائيل يعانون ايضاً من الضعف السياسى ومن الفساد الاجتماعى والديـنى والأخلاقى. وفى كل هذه الأوضاع يصبح التحالف السياسى مع مصر بلا فائدة ولا يحقق مصلحة سياسية لبنى إسرائيل بل قد يؤلّب عليها الأشوريون، ويزيد عـن عدواتهم وقسوتهم على بنى إسرائيل، ويلجأ إشعياء هنا إلى البحث عن تعليل لوجـود القوة الآشورية ولممارستها العنف ضد بنى إسرائيل وتشتيتها لهم. ويبرز هـذا التعليل الدينى فى فكرة الأداة أو الوسيلة التى يستخدمها الرب لعقاب جماعته بـنى إسـرائيل. اشور إذن هى عصا الرب التى يؤدب بها شعبه. وفى إطار هذه الفكـرة تصـبح أشور ذاتها متصرفة باسم الرب فى شؤون بنى إسرائيل إلى زمن معين يضع فيه الرب نهاية أشور ذاتها. والتى لن تتم بواسطة سيف بشرى مصرى أو غـير مصرى ولكنها تتم على حد تعبير إشعياء بسيف الرب. وهكذا يجب على بـنى إسـرائيل تقبل الظلم الأشورى فهو عقاب إلهى له نهايته، وعدم التحالف مع مصر لضعفها ولأن التحالف معها يقف ضد إرادة الرب الذى شاء أن يعاقب شعبه عـن خطايـاهم وبواسطة اشور التى هى أيضاً لها نهايتها فى التاريخ. إنها بلاشك فلسـفة دينية للتاريخ مبنية على أساس من وعى وفهم للواقع السياسى التاريخى فى القرن الثامن قبل الميلاد.

خامساً : فلسفة التاريخ عند إرميا :

من عرض الأحداث التاريخية التى تدور فى عصر إرميا يجب الإشارة إلى أن هناك فلسفة خاصة تتحكم فى فهم إرميا للتاريخ وأحداثه، وهذا الفهم يشمل تاريخ الإمبراطوريات التى ظهرت فى الشرق الأدنى وتاريخ الشعوب المعادية لإسرائيل والذين دخلوا معها فى صراع كما يعطينا فهماً خاصا للتاريخ الإسرائيلى.

وقـبل الـتعرض لهذه الفلسفة التاريخية يجب أن نلاحظ أن معظم أنبياء بني

إســـرائيل كـــانوا فى نفس الوقت الوقت مؤرخين لعصورهم، ولابد من النظر إليهم كأنبـــياء أولا ثم كمؤرخين بعد ذلك. ولم يكن هدف الأنبياء تقديم تاريخ منظم يتبع التسلســـل الزمـــنى المطلـــوب في الكتابة التاريخية، ولكن الهدف هو التركيز على عظمـــة يهـــوه من خلال سرد الأحداث التاريخية التى تبين هذه العظمة، وتوضح الجبروت الإلهى من ناحية وسيطرة يهوه على الحركة التاريخية، وتسخيره للتاريخ الإنسانى فى خدمة تاريخ بني إسرائيل من ناحية أخرى.

وأول مـــا يـــبادرنا مـــن فلسفة إرميا التاريخية أن التأريخ وتدوين الأحداث التاريخية أمر إلهى يصدر إلى النبى لعلة يوضحها الوحى فى صورة تدفع النبى إلى الكـــتابة التاريخـــية دفعا وتحوله إلى نبى مؤرخ. والأمر الصادر إلى إرميا يرويه سفره على النحو التالى (إرميا ٣٦: ١-٢).

وبعـــد أن يصـــدر الأمـــر الإلهى بتدوين أحداث هذه الفترة المحددة تاريخيا تحديـــداً دقيقا ينتقل الإمر الإلهى ليبين علة تدوين هذه الأحداث فيقول في ٣٦ : ٣ "لعل بين يهوذا يسمعون كل الشر الذي أنا مفكر أن أصنعه بهم فيرجعوا كل واحد عن طريقة الردئ فأغفر ذنبهم وخطيتهم "

ويقـــوم إرمـــيا بتنفـــيذ هـــذا الأمر الإلهى كما تقول كلمات نفيس الإصحاح ٣٦ : ٤ : ويأمر إرميا باروخ بقراءة ما أملاه عليه، " فادخل أنت واقرأ في الدرج الذي كتبت عن فمي كل كلام الرب في آذان الشعب " ٣٦ : ٦-٧.

من هذه الفقرات يتضح أولا أن التاريخ وسيلة للتعريف بعظمة يهوه وإرادته وهـــنا يتساوى الوحى مع التاريخ فى القيمة، فالتاريخ كوحى هدفه التعريف بالإله وأفعالـــه وأحداث التاريخية لا تذكر لقيمتها التاريخية المجردة، ولكنها تذكر لهدف دينى محدد وهو الكشف عن يهوه صانع التاريخ والعلة الأولى لكل أحداث التاريخ والذى يكشف عن إرادته من خلال التاريخ.

ويلاحــظ ثانــياً أن هدف الكتابة التاريخية وسرد أحداث التاريخ هو توضيح الــدروس الدينية والأخلاقية فالتاريخ هو مُعلم الشعوب وعن طريقه يلقن الشعوب دروســا دينية وأخلاقية. هدفها تغيير سلوك الشعب وتهذيبه ووضع رؤية مستقبلية مــن خــلال دروس الماضــى والحاضر فالتاريخ هنا يوضح إرادة يهوه وتاريخ الشــعوب بانتصــاراته وهزائمه إنما هى عظات للمستقبل ودعوة للعودة إلى يهوه ومعرفة أعماله فى التاريخ. واعتبار نتائجها نموذجا يهتدى به الشعوب فى مستقبلها إن كانت ترغب فى اكتساب رضى الإله وتجنب غضبه ، فالعمل الإلهى فى التاريخ هدفــه الأصلى العودة إلى طريق الإله وتنفيذ وصاياه الدينية والأخلاقية كما توضح الفقرات الموجهة إلى شعب يهوذا (٣٦ : ٣).

الــتاريخ إذن وحــى هدفه التعريف بالإله وأفعاله فى التاريخ ومما يؤكد أن الــتاريخ وحــى فــى سفر إرميا أن الإله هو الذى يقوم برواية الأحداث التاريخية فإرميا يملى على باروخ ما يمليه عليه الإله: فأدخل وأقرأ فى الدرج الذى كتبت عن فمى كل كلام الرب" (٣٦ : ٤).

بالإضــافة إلــى هذا نجد أن إرميا له رؤية خاصة فى أحداث عصره وهذه الــرؤية تعكس فلسفته التاريخية وفهمه لتاريخ بني إسرائيل فى تلك الحقبة الزمنية الــتى عاشها فإرميا. فبنو إسرائيل يمثلون من الناحية السياسية شعبا لا قوة له على الإطــلاق. وقــد تمخض هذا الضعف عن تبعية بنو إسرائيل فى الشمال والجنوب للقوى الكبرى المحيطة به من الشمال والشرق والجنوب. هذا فى نفس الوقت الذى خــرج فــيه الشعب على الطريق فارتكب كل الآثام ونسى العهد المقطوع مع يهوه وابــتعد دينــيا وأخلاقيا عن طريق يهوه. وهنا يأتى إرميا بتفسيره الجديد لأحداث عصــره وللوضع في بني إسرائيل خاصة فهو لا ينظر إلى ضعف بني إسرائيل أو إلــى قــوة آشــور وبــابل ومصــر على أنه نتيجة للأسباب والظروف التاريخية

المعاصرة، أو على أنه نتيجة عوامل تاريخية داخلية وخارجية تفاعلت فأدت إلى ما وقــع مــن أحــداث. ولو فعل هذا لكان إرميا مجرد مؤرخ كبقية المؤرخين الذين يبحثون عن علل وضعية للأحداث يعللون بها حدوثها. ولكن إرميا نبى ولذلك فمن الضرورى أن تختلف رؤيته التاريخية عن رؤية المؤرخ الموضوعى.

وتفســير إرميا لأحداث عصره تفسير دينى ليس هدفه البحث عن تحليل أو أســباب إنســانية وراء الأحداث، ولكن هدفه أيضاً العلل الدينية للأحداث التاريخية الجاريــة. وهنا يخضع إرميا أحداث التاريخ لإثبات رؤيته الدينية التى تنحصر فى خطيــئة الشــعب وضرورة العقاب والدينونة، ولكى يحقق الرب إرادته فى عقاب شــعبه علــى خطيئته يستخدم الرب قوى العصر لتوقيع العقاب الذى أراده لشعبه فالإمبراطوريات التى نشأت فى منطقة الشرق الأدنى والتى عاصرها إرميا إنما هى بقوتهــا أداة فى يد الرب لتوقيع العقاب بالشعب. ومعنى هذا أن هذه الشعوب ليست قويــة بــتاريخها ومنجزاتها السياسية والعسكرية وشعب بني إسرائيل ليس ضعيفا بــتاريخه وانقسامه على نفسه. ولكن القوى قوى والضعيف ضعيف لأن هذه إرادة يهــوه الذى يدفع بني إسرائيل الضعيفة فى يد الشعوب المجاورة القوية حتى تتحقق إرادتــه فــى عقــاب الشعب الذى ابتعد عن طريقه. فقوة الشعوب هى عصا يهوه التأديبية.

"هــأنذا أجلب عليكم أمة من بعد يابيت إسرائيل يقول الرب أمة قوية أمة منذ القديــم أمة لا تعرف لسانها ولا تفهم ما تتكلم به جعبتهم كقبر مفتوح كلهم جبابرة. فــيأكلون حصــادك وخبزك الذى يأكله بنوك وبناتك، يأكلون غنمك وبقرك يأكلون جفنتك وتينك يهلكون بالسيف مدنك الحصينة التى أنت متكل عليها. وأيضاً فى تلك الأيــام يقول الرب لا أفنيكم ويكون حين تقولون لماذا صنع الرب إلهنا بنا كل هذه تقــول لهم كما أنكم تركتمونى وعبدتم آلهة غريبة فى أرضكم هكذا تعبدون الغرباء

فـــى أرض ليست لكم (إرميا ٥ : ١٥-١٩). اسمعى أيتها الأرض هأنذا جالب شرا علـــى هذا الشعب ثمر أفكارهم لأنهم لم يصغوا لكلامى وشريعتى رفضوها.. هكذا قال الرب هوذا شعب قادم من أرض الشمال وأمة عظيمة تقوم من أقاصى الأرض يمسك القوس والرمح هى قاسية لا ترحم (إرميا ٦ : ١٩، ٢٢). ويتدخل الرب فى حركة التاريخ فيدفع بيهوذا ليد ملك بابل: "وادفع كل يهوذا ليد ملك بابل فيسبيهم إلى بـــابل ويضربهم بالسيف (إرميا ٢٠ : ٥). ونقرأ كذلك: "ثم بعد ذلك قال الرب إدفع صـــدقيا ملـــك يهوذا وعبيده، والشعب والباقين من هذه المدينة من الوباء والسيف والجـــوع ليد نبوخذ نصر ملك تلك بابل وليد أعدائهم وليد طالبى نفوسهم فيضربهم بحـــد الســـيف لا يـــترأف عليهم ولا يشفق ولا يرحم.. ولكننى أعاقبكم حسب ثمر أعمالكم يقول الرب..(إرميا ٢١ : ٧ ، ١٤).

ومـــن أجـــل تحقيق الإرادة الإلهية نجد النبى يتخذ موقفا سياسيا واضحا من الأحـــداث الجاريـــة فى عصره فهو يؤيد البابليين ويأخذ جانبهم فى صراعهم ضد المصـــريين، ويفسر هزيمة المصريين على يد البابليين تفسيراً دينيا يناسب موقفه الديـــنى من شعبه فيعتبر الهزيمة المصرية هزيمة لمن يقف فى طريق تأديب الرب لشـــعبه، بـــل ويحـــض شعبه على عدم محاربة البابليين. "يقول الرب إن حاربتم الكلدانيين لا تنجحون"(إرميا ٣٢ : ٥). وكذلك "فصارت كلمة الرب إلى إرميا النبى قائلـــة هكـــذا قـــال الـــرب إله إسرائيل هكذا تقولون لملك يهوذا الذى أرسلكم إلى لتستشيرونى فى ها أن جيش فرعون الخارج إليكم لمساعدتكم يرجع إلى أرضه إلى مصر ويرجع الكلدانيون ويحاربون هذه المدينة ويأخذونها ويحرقونها بالنار. هكذا قـــال الـــرب لا تخدعـــوا أنفســـكم قائليـــن أن الكلدانييـــن سيذهبون عنا لأنهم لا يذهـــبون(إرميا ٣٧: ٦-٩). ولم تكن هزيمة المصريين عقاباً لهم فقط ولكنها كانت عقابا لبنى إسرائيل أيضاً. فقد تسبب يهوه فى هزيمة المصريين حتى لا يتمكنوا من

مناصـــرة بنـــي إسرائيل والدفاع عنهم ضد البابليين فلا يتحقق العقاب الإلهى لبني إسرائيل.

"وهــذه هى العلامة لكم يقول الرب إنى أعاقبكم فى هذا الموضع لتعلموا أنه لابــد مــن أن يقوم كلامى عليكم للشر. هكذا قال الرب هأنذا أدفع فرعون "خفرع" ملــك مصــر لــيد أعدائه وليد طالبى نفسه كما دفعت صدقيا ملك يهوذا ليد نبوخذ راصــر ملــك بــابل عدوه وطالب نفسه(إرميا ٤٤ : ٢٩-٣٠). "وفى نبوؤته ضد المصــريين "يذكــر النبى" أن العقاب هنا ليس عقاباً لمصر فقط. ولكن عقابا لمن اعتمد على مصر وتوكل عليها ويقصد بني إسرائيل. الكلمة التى تكلم بها الرب إلى إرمــيا النبى فى مجئ نبوخذراصر ملك بابل ليضرب أرض مصر. لا تقفون لأن الــرب قــد طــرحهم.. قد أخزيت بنت مصر ودفعت ليد شعب الشمال. قال الرب الجنود إله إسرائيل هانذا أعاقب أمون نو وفرعون ومصر وآلهتها وملوكها فرعون والمتوكليــن علــيه وأدفعهــم ليد طالبى نفوسهم وليد نبوخذراصر ملك بابل وليد عبيده(إرميا ٤٦ : ١٣، ١٥، ٢٤-٢٦).

وهكــذا نجــد عند إرميا أن التاريخ العام وهو تاريخ الشعوب يخدم التاريخ الخاص وهو تاريخ بني إسرائيل. وهذا التاريخ الخاص ليس جزءا من التاريخ العام ولكــنه تــاريخ دينى فهو تاريخ علاقة يهوه بشعبه. أو بمعنى آخر هو تاريخ العهد المقطوع بين الإله والشعب. وفى حالة نقض الشعب للعهد يضطر الإله إلى معاقبة شــعبه(١٥) ويــتخذ مــن الشعوب المجاورة وسيلة لعقاب شعبه وما نسميه تاريخا بالمعــنى العلمــانى إنمــا هو ترجمة لإرادة يهوه وكأنما قامت الإمبراطوريات فى الشــرق الأدنى وتصارعت فى عصر إرميا لتحقق هدفا واحداً معيناً وهو أن تكون أداة فى يد يهوه لتأديب شعبه بني إسرائيل على نقضه للعهد.

سادساً : فلسفة التاريخ عند حزقيال :

تعتبر نبوة حزقيال وفلسفته التاريخية بلورة نهائية لفلسفة التاريخ في بني إسرائيل. فهو ينظر إلى تاريخ بني إسرائيل على أنه تاريخ الخطيئة وأن الحساب الإلهى لاشك واقع من أجل الردة التى تعود إلى بداية التاريخ الإسرائيلى. لقد اعتقد حزقيال فيما يمكن أن نسميه " الخطيئة الأصلية "، وهذه الخطيئة الأصلية يضعها حزقيال فى شكل مفهوم تاريخى، أى يفهمها من منطلق التاريخ. فحزقيال يعتقد أنه لم تكن هناك فترة فى تاريخ بني إسرائيل لم تخل من الخطيئة[١٦]. ويجب أن نفهم هنا أن حزقيال لا يعنى خطيئة فردية على مستوى الفرد ونابعة من الاعتقاد فى أن الإنسان خاطئ آثم بطبيعته ولكنها خطيئة جماعية تعم بني إسرائيل. ويعود حزقيال بخطيئة إسرائيل وجحودها ليس فقط إلى فترة التيه. ولكن يعود بها إلى فترة الإقامة فى مصر. لأن هذا هو زمن بداية تاريخها. (حزقيال ٢٠ : ٥-٦).

ولكن تاريخ بني إسرائيل كان تاريخا فاسداً من البداية لأن بني إسرائيل ردت على وعد يهوه واختياره بالعصيان ضده، وعبادة أصنام المصريين، ولولا أن يهوه يعمل من أجل اسمه لكان قد محى إسرائيل فى اللحظة. لأن قداسة الله تتطلب شعباً مقدساً طاهراً من نجس الوثنية. وهذا الموضوع يمثل فكرة أساسية في مواعظ حزقيال. وتعبر رؤياه الافتتاحية عن إحساسه القوى بعظمة الرب وجعله يشعر ببعد الإنسان الزائل عن الرب المقدس.

وهنا يصور حزقيال تاريخ إسرائيل فى صورة عاهرة (١٦، ٢٣) وهى صورة إستخدمها من قبل هوشع وإرميا . "أبوك أمورى وأمك حيثية فأصل أورشليم كنعانى وهذا صحيح من الناحية التاريخية (١٦: ٣/٤٥) فنشأة بني إسرائيل أصلا فى البيئة الكنعانية، والنبى لا يتكلم هنا تاريخيا ولكنه يتكلم دينيا لاهوتيا فهو يؤكد أن انحراف بني إسرائيل يمكن العودة به إلى حقيقة أنها سليلة اتحاد شهوانى والأبنة

كـــالأم (١٦: ٤٤) ولكـــن يهـــوه أشفق على هذه البنت غير الشرعية التى رفضها الآخرون. وقام العهد على نعمة يهوه ولكن البنت غير الشرعية استمرت فى لهوها وشهوتها كأمها الحيثية، وهذه العاهرة لم يدفع لها الرجال. لقد كانت هى التى تجذب الـــرجال إلـــيها. وأورشليم قد فاقت السامرة فى هذا ويسميهما حزقيال "العاهرتان التوأم"(٢٣). وفاقت سدوم التى أصبح فسادها مثلا. والعاهرة يجب أن تتحمل عار القضاء. ويجب أن تصبح موضوعا لتوبيخ الأمم . وتاريخ إسرائيل هو تاريخ العهد المـــنقوض وهـــذا الـــتاريخ يجب أن يأتى إلى نهاية حتى يجدد يهوه عهده مع بني إسرائيل الذى قطعه معها فى شبابها (١٦ : ٥٩-٦٣).

وقـــبل أن يعـــرف بنو إسرائيل عفو يهوه وتدخل فى علاقة جديدة معه وفى علاقة عهد دائم، يجب أن تعرف حكمه " وإن الإله سيظهر فى حكمه، فيهوه يقول لشعب عاص سأكون ملكا عليك (٢٠: ٣٣) هذه مملكة الله في جانبها المظلم وخلف الظـــلام كـــان نور يوم جديد وكان إحساس حزقيال بقداسة يهوه تصاحبها فكرة أن شـــيئاً نجســـا أو غير طاهر لا يمكن الوقوف أمامه وبالنسبة لحزقيال النبى الكاهن الآثام العقائدية تتساوى مع الآثام الأخلاقية.

مصير الفرد :

الشـــعب إذن انغمـــس فى الخطيئة منذ بداية تاريخه، ويرى حزقيال الحساب الإلهـــى فـــى حـــادث الدمار القومى. وعلى هذا المستوى كان مصير الشعب ككل الدمـــار لعصـــيانه الدينى. ولكن هذا لم يكن كافيا فى نظر حزقيال، فالمجتمع الذى اســـتحق الحكـــم بالدينونة يتكون من أفراد، ومصيرهم أيضاً أصبح موضع اهتمام حزقيال، كما كان موضع اهتمام إرميا من قبله، وذلك لأنه فى عصر هذين النبيين بـــالذات كان الأفراد ممزقين وبعيدين عن المضمون الاجتماعى القديم الذى أعطى معنى لحياتهم. ولهذا أصبح شقاء البار موضوعا هاما عندهما فقد استخدم كل منهما

عــبارة "الآبــاء أكلــوا الحصــرم -- إرمــيا ٣١: ٢٩/ ١٨ : ١-٤) فقد أدرك النبيان أن الأجيال الحاضرة ضحية خطايا الأجيال السابقة وأنه لا يجب توجيه اللوم إليها من أجل الشر الذى أثار غضب الرب وقضائه. والذى أراد حزقيال تصحيحه هــنا هو روح الجبرية (١٨: ٢٥-٢٩). فجيله وقع فى موقف قدرى ولكنه أراد ألا يستجيب أفراد الشعب لهذا بطريقة قدرية تنم عن اليأس. فأفعال الأجيال الماضية لا يجــب أن تحــدد مستقبل الأجيال التالية، فكل فرد مسؤول عن مصيره. وهو ليس ضــحية البيــئة والسببية التاريخية والوراثة ويجب أن يقف مسؤولا أمام ربه عن أفعاله. ويظهر فى هذا تأثير سفر التثنية ففيه حرم عقاب الأبناء على أخطاء الآباء. (٢٤: ١٦)

وقــد اضــطر حزقيال إلى معالجة موضوع العدالة الإلهية فى إطار التاريخ حيــث تؤثر أفعال الأجيال السابقة على الأجيال اللاحقة. وحيث يقع جزاء الأخطاء السابقة على الجيل الذى يلى الجيل المخطئ(١٧). وهنا يعطى حزقيال فكرة تاريخية جديــدة. فالأحداث التاريخية لا تكتمل ولا تظهر نتائجها كاملة فى عصرها. ولكن تظهــر آثارها واضحة فى الأجيال المتأخرة التى يجب عليها مجابهة نتائج لم يكن لها يد فى إحداثها. وإذا كان حزقيال قد استخدم هذا لكى يخفف من حدة اليأس الذى أصــاب شــعبه والتفكــير القدرى الذى سادهم فهو فى نفس الوقت يعطينا تصوراً تاريخيا صحيحاً لحركة التاريخ وحركة أحداثه. فالحدث التاريخى عادة لا تظهر كل آثاره فى اللحظة والتو، خيراً كان مضمونه أو شرا، فهو يحتاج إلى فترة من الزمن حتى تظهر آثاره بوضوح. وخلال هذه الفترة يكون قد انتهى الجيل الذى تسبب فى الحــدث ليظهر جيل جديد يتلقى النتيجة خيرا كانت أو شرا. ويرى حزقيال أن مثل هــذه الحــركة التاريخية ظالمة للجيل التالى وبخاصة للأبرار من أبناء هذا الجيل الذين يعانون من أمر ليس لهم فيه يد.

وهنا يريد حزقيال من ناحية أن يطمئن الشعب ككل فيخلصهم من تحمل وزر الآبـــاء. ويـــرفع عنهم قضاء الله. ويتحدى حزقيال مفهوم العدالة الإلهية فى حكمه الشامل على كل الشعب. ومن ناحية أخرى يفصل حزقيال بين مصير الشعب ككل ومصير الفرد. فلا شك أن الفرد عضو فى الجماعة ويتحمل معها المسؤولية ولكنه أيضاً مسؤول فرديا وقد يكون الفرد قد أدى مسؤوليته الفردية ولا يستحق أن يعاقب كعضـــو داخل جماعة ولكن يجب توقيع الجزاء عليه كفرد أولا ويخلص الفرد من المصـــير الذى تحتمه عليه سلوك الجماعة أو ظروف البيئة، أو العوامل التاريخية، أو الأمـــور الوراثية ولهذا أيضاً معناه التاريخي، فالفرد هنا مسؤول عن أفعاله فى التاريخ، وليس عن أفعاله الدينية فقط.

ونظرة حزقيال للشقاء نظرة متفائلة. فهو يعتبر الشقاء فرصة للتوبة والعودة إلـــى الإيمـــان الحقـــيقي. وهنا يصور حزقيال الرب مندهشا لأن بني إسرائيل لم يسرعوا للتوبة على الرغم من الخطر الداهم الذى يحيط بها (١٨: ٣١-٣٢ / ٣٣: ١٠-٢٠).

ولهـــذا يدعـــو حزقـــيال الشعب إلى إدراك دعوة الرب للتوبة إليه من خلال المعانـــاة التى فرضها عليهم، وأن يروا فى الأزمة التاريخية التى يمرون بها النداء الإلهـــى بالعودة إلى الرب ووصاياه. من هنا نستطيع أن نقول أن حزقيال يضيف فهمـــا جديداً للتاريخ الإسرائيلى فهو يرى أن أزمات هذا التاريخ دعوات إلهية، أو أنها نوع من الإلهام أو الوحى الإلهى، أو النذير الإلهى والدعوة إلى طلب المغفرة. فالرب هنا يستخدم التاريخ كوسيلة لإظهار آثام الشعب وكإنذار لهم بأن وقت التوبة قد حان. التاريخ للوعد والوعيد فى نفس الوقت. الوعد بالمغفرة والوعيد بالمزيد من الدمار إذا لم تحدث المغفرة[١٨].

الوعد بالبداية الجديدة :

لا يستجيب الشعب لهذا التحذير الإلهى من خلال الأزمات التاريخية ويتمادى فـــى طغيانه كما يفشل حزقيال فى إقناع الشعب بضرورة العودة إلى طريق الرب ولا يؤثـــر نذيـــر الدمـــار فى تغيير سلوك الشعب الدينى وهنا يتصور النبى رؤية حشرية ليوم الغضب. وتصور الرؤيا حركة الأحداث وكأنها معروضة على شريط ســـينمائى. ففى الإصحاح ١٧ يروى حزقيال ثورة صدقيا ضد بنوخذ نصر (الشر العظـــيم) ومحاولـــة أن يجد ملجأ "عند شر عظيم آخر" هو مصر ويرى النبى سيفا عظـــيما لامعـــا وحادا مجهزا للذبح ٢١: ١-١٨ ويصدر نبوخذ نصر عند مفترق الطرق منتظرا حكم الرؤيا أى دولة يهجم عليها أولا عمون أم يهوذا (٢١: ١٨-٣٢). ولا يصـــدق أهـــل أورشليم شيئاً من رؤيا حزقيال وكأنها لا تعنيهم على الإطلاق. ربمـــا لأنهم لم يفهموا لغته الرمزية وتخيلاته. فطالما أن أورشليم لازالت موجودة فالأمـــة لن تسقط وحزقيال ربما يتكلم عن المستقبل البعيد وليس عن زمانهم وهنا تأتى المفارقة بين النبى وشعبه. فالنبى يحلل أحداثا واقعة فى صورة رمزية ويعطى تصـــوراته للموقـــف ونـــتائجه من خلال الرمز. والشعب يفهم أن الرؤية للمستقبل وليست للحاضر (١٢: ٢٧/٢٢).

مفهوم بعث بني إسرائيل :

وفجـــأة يعلن حزقيال حصار أورشليم (٢٤: ١-١٤) وسقوطها (٣٣: ١)، وهنا يحدث تغير فى نظرة حزقيال التاريخية. بالسقوط قد تحقق غضب الرب، ووقع يوم غضب الرب. وهذا يعنى تاريخيا بداية عهد جديد لأن السقوط كان نهاية لعهد قديـــم فى علاقة الشعب بالرب. وكان السقوط الحدث التاريخى كلمة الرب وحكمه فـــى الشعب. ولأن السقوط ليس بعده شئ من حيث قوته كحالة تاريخية فهو قمة الأزمـــة الـــتى ستنفرج من بعدها الأمور. وتتفق هذه النظرة مع بعض النظريات

الحديــثة فى التاريخ والحضارة فهناك ذروة أو قمة للحركة التاريخية الصاعدة أو الهابطــة يتخذ بعدها التاريخ خطا عكسيا. فإذا كانت هذه الذروة هى ذروة الأزمة التاريخــية فلابــد من بداية جديدة فى الطريق السليم وإذا كانت هذه القمة هى قمة الــتاريخ فى حركته الصاعدة فبعد الوصول إلى هذا الحد من التقدم لابد من نقطة يقــف عــندها هذا الحد الحضارى لتبدأ رحلة العودة وهى رحلة التدهور فى حياة الأمم.

هــنا يعطى حزقيال هذا التصور للتاريخ بني إسرائيل. فبعد أن وصلت أزمة هــذا الــتاريخ إلــى ذروتها فليس هناك سوى أن يبدأ هذا التاريخ من جديد. وتنبأ حزقيال بعهد جديد يشهد بعث لبني إسرائيل بعد دمارهم. وتبدأ نبرة حزقيال ولغته فــى التغــير لتتناسب مع أوضاع العهد الجديد. فنبرته من الآن نبرة الأمل بعد أن كانت نبرته السابقة لا تعبر إلا عن الغضب والوعيد.

والآن بعــد هــذا الموقف الجديد، وبعد أن انتهى الشعب بدماره ويأسه التام (٣:١-١١)، أصــبحت رســالة حزقــيال رسالة تأييد. والرب يعلن عن نفسه فى الموقفيــن التاريخييــن المتناقضــين. فقد سبق وأعلن عن نفسه من خلال الأزمة التاريخية. وها هو الآن يعيد التعبير عن نفسه من خلال انفراج الأزمة وبداية الأمل فــى البعــث الجديد. وتأخذ عبارة "ستعرفون أنى يهوه" معنى جديداً. فالرب يتسلط علــى الــيأس المزيف للإنسان كما أنه يتسلط على أمله الزائف أيضاً فيعطى الشئ الذى لا يتوقعه أحد وهو البداية الجديدة .

البداية الجديدة معجزة تاريخية يصدرها النبى فى رؤية العظام اليابسة (٣٧) ويتســاءل حزقــيال هل يمكن لهذه النظام أن تحيى ويتنبأ حزقيال فإذا العظام حية تحــركها الروح الإلهية والعظام ترمز لبني إسرائيل فى دمارها وسقوطها كجماعة ماتــت وأصــبحت تاريخــيا كائنا لا وجود له " جفت عظامنا وفُقد أملنا ". وكانت

فرصـــة الــرب فى تحقيق وعده ببعث بني إسرائيل من القبر. وهو رمز المنفى، ويعيدها إلى الأرض، ويعطيها حياة جديدة بوضع روحه فى الشعب وجعلهم جماعة واحــدة شمالا وجنوباً. ويمسح بالزيت على ملك واحد يحكمهم وهنا تكتمل صيغة العهد القديم. "سأكون إلههم ويكونون شعبى".

فكرة الراعى الصالح :

ويصـــور حزقيال الاسترداد فىصورة الراعى وغنمه وهى فكرة لها مكانتها فى العهد القديم والجديد. فهى ترد فى المزامير(٢٣/ ١٠٠: ٣). أشعيا ٤٠: ٢ وفى لوقا ١٥: ٣-٧ ويوحنا (١٠:١-١٨)، يهوه هو الراعى الصالح الذى يخرج ليبحث عن غنمه المفقودة الضالة ليعيدها إلى مرعاها (٣٤: ١١-١٣).

ولـــيس هـــذا العمل من أجل أن إسرائيل صالحة ولكن فقط لأن بعض الأمم فهمــت مـــن مأســـاة بني إسرائيل أن إلهها لا قوة له. وهنا يعتبر حزقيال الحدث التاريخى الخاص بجمع بني إسرائيل هو عمل إلهى هدفه رد كرامة الإله واستعادة الـــثقة فيه. فالتفسير الخاطى لهزيمة بني إسرائيل دنس قداسة الرب واسمه، ولهذا فيهوه سوف يدافع عن قداسته حتى تعرف الأمم يهوه عندما يسترد شعبا يائسا. وهذا الفعل سيؤدى ببني إسرائيل إلى التوبة لأن قلب بني إسرائيل يجب أن يتغير وتتطهر حـــياتها الداخلـــية مـــن دنس الوثنية (٣٦: ٢٦) وتصبح مطيعة وتتوب عن سابق ذنوبها(١٩).

وبهـــذا يعلن حزقيال عن فعل الله فى استرداد بني إسرائيل تحت شروط عهد جديد، ويسكن الرب وسطهم ويكثرهم فى سلام وأمان ومن معالم الاسترداد الكاهن (٣٧: ٢٦) ويصبح الهيكل مركز كل شئ (٤٠-٤٨) وهو هيكل جديد فى أورشليم جديـــدة. حيـــث يعـــود مجد يهوه إلى مظاله فى الهيكل. ويتفق هذا مع طبيعة نبوة حزقيال حيث جمع حزقيال بين صفتي النبي والكاهن.

الحواشي :

(١) Gerhard von Rad, The Message of the Prohets, Harper and Row, N,Y. 1965, p, 152.

(٢) Andre Robert and Andre Feuillet, Introduction to the Old Testament, vol. I., Doubleday, N.Y., 1970, 367.

(٣) Von Rad, p. 107.

(٤) G. E. Wright and R.H. Fuller, the Book of the Acts of God, Contemporary Scholarship Interprets the Bible, Doubleday, N.Y., 1960. p, 157.

(٥) Feuillet, p. 373.

(٦) Von Rad, p, 116.

(٧) Feuillet, p. 672–3.

(٨) Von Rad, p, 111.

(٩) Feuillet, p. 376.

(١٠) Wright and Fuller, p, 162.

(١١) Ludwig Koehler, Old Testament Theology, trans, by A.S. Todd, Lutter worth Press, London, 1957, p, 78.

(١٢) John Bright, A History of Israel, The Westminister, Press, Phila., 1972, p, 355.

(١٣) Ibid., p. 355.

(١٤) Feuillet, p. 383.

(١٥) Wright and Fuller, p, 167.

(١٦) محمد خليفة حسن : ظاهرة النبوة الإسرائيلية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ١٩٩١م، ص٢٦٧.

(١٧) المرجع السابق، ص٢٦٨.

(١٨) Feuillet, p, 432.

(١٩) Von Rad, p. 202,

مصادر الباب الأول ومراجعه :

المراجع العربية :

- القرآن الكريم.

١- أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب بن بشر الكلبي : كتاب الأصنام، تحقيق الأستاذ أحمد زكي، نسخة مصورة عن طبعة دار الشعب، ١٩٢٤م، نشر الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة.

٢- أحمد محمد الحوفي، الحياة العربية من الشعر الجاهلي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ط٥، القاهرة، ١٩٧٢م.

٣- جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، مراجعة وتعليق د. حسين مؤنس، دار الهلال، القاهرة، (بدون تاريخ).

٤- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج٥، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٧٠م.

٥- حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة التاسعة، القاهرة، ١٩٧٩م.

٦- ديوان الحماسة لأبي تمام، مراجعة محمد عبدالمنعم خفاجي، ١٩٥٥م.

٧- ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق د. إبراهيم السامرائي وأحمد مطلوب، بغداد، ١٩٦٢م.

٨- ديوان زهير بن أبي سلمى، الدار القومية للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م.

٩- رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء : المجلد الرابع، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٧م.

١٠-شوقي ضيف، العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة.

١١-ابن عبد ربه (أبو عمر أحمد بن محمد)، العقد الفريد، شرح أحمد أمين وآخرين، الجزء ٥، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٣، ١٩٧٣م.
١٢-لويس شيخو، شعراء النصرانية قبل الإسلام، القسم الأول.
١٣-محمد أحمد جاد المولى وآخرون، أيام العرب في الجاهلية، القاهرة، الطبعة الثالثة.
١٤-محمد بن عبدالكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني : الملل والنحل، تقديم وإعداد د. عبداللطيف محمد العبد، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧.
١٥-محمد محمد عبداللطيف بن الخطيب، أوضح التفاسير، المطبعة المصرية، الطبعة ٧، القاهرة، ١٩٣٥م.
١٦-المفضليات، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبدالسلام هارون، دار المعارف، ١٩٦٤م.
١٧-منذر الجبوري، أيام العرب وأثرها في الشعر الجاهلي، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.
١٨-النويري (شهاب الدين أحمد بن عبدالوهاب)، نهاية الأرب في فنون الأدب، القاهرة، ١٩٤٩م.
١٩-يوسف خليف، الروائع من الشعر العربي، الجزء الأول، العصر الجاهلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣م.

المراجع الأوربية :

- M. Eliade, '" The History of Religions as a Branch of Knowledge " in the Sacred and the Profane : The Nature of Religion, N.Y. 1959.
- M. Eiade, Patterns in Comparative Religion, World Pub. Co., N.Y., 1972.

- Ignaz Goldziher " Muruwwa and din ", in his Muslim Studies, Vol., I. Trans, by C. R. Barber and S.M. Stern. Allen & Unwin, London, 1967.
- G.E. Von Grunebaum, Medieval Islam, a Study in Cultural Orientation, 2nd edition, The Univ. of Chicago Press, 1953.
- Philip Hitti, History of the Arabs, ٩th edition Macmillan, London, 1968.
- J. Montgomery, Arabia and the Bible, Ktav pub. House, N.Y., 1969.
- Julian Obermann, Early Islam in, The Idea of History in the Ancient Near East, ed. By R. C. Dentan, Yale Univ. Press, New Haven.
- E. Renau, Histoire Generale et Susteme Compare des Laugues Somitiques, Paris, 1855.
- W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, 1912.
- W.C. Smith, " Comparative Religion : Whither and why : in, The History of Religions, Essays in Methodology, Chicago 1970.
- .... " On the Comparative Study of Religion " in Ways of Understanding Religion, edited by W. H. Capps, The Macmillan Co., N.Y., 1972.
- J. Wach, The Comparative Study of Religions, Columbia Univ. Press, N.Y. 1969.
- W.M. Watt, " Belief in a High God in Pre-Islamic Mecca ", in Journal of Semitic Studies, Vol. XVI, No. 1, 1927.

مصادر الباب الثاني ومراجعه :

المراجع العربية :

- د. عبدالحميد يونس " الفولكلور والميثولوجيا " مجلة عالم الفكر. العدد الخاص عن المأثورات الشعبية. المجلد الثالث. العدد الأول، ١٩٧٢.
- د. عبدالعزيز صالح : الشرق الأدنى القديم. الجزء الأول. مصر والعراق. القاهرة ١٩٦٧م.
- د. شاكر مصطفى "التاريخ هل هو علم "؟ مجلة عالم الفكر، العدد الخاص عن فلسفة التاريخ. المجلد الخامس، العدد الأول، ١٩٧٤.
- د. محمد عواد حسين : " صناع التاريخ ". مجلة عالم الفكر. العدد الخاص عن فلسفة التاريخ. المجلد الخامس. العدد الأول، ١٩٧٤م.

المراجع العربية المترجمة :

- هـ. فرانكفورت : ما قبل الفلسفة. الإنسان فى مغامراته الفكرية الأولى، تأليف هـ. فرانكفورت وآخرون. ترجمة جبرا إبراهيم جبرا. منشورات دار مكتبة الحياة. بغداد ١٩٦٠.
- أ. مورتكات : تاريخ الشرق الأدنى القديم. ترجمة توفيق سليمان وآخرون. دمشق ١٩٦٧.

المراجع الأجنبية :

- S.G.F. Brandon, "The Epic of Gligamesh, a Mesopotamian Philosophy of Life" in his Religion in Ancient History, Studies in Ideas, Men and Events, Charles Scribner's Sons, New York. 1969.

- G. Contenau Everyday Life in Babyion and Assyria, Norton & Co. New York. 1966.
- H. Frankfort. The Brith of Civilization in the Near East, Boubleday & Co. New York 1950.
- A.K. Grayson and W.G. Lambert, "Akkadian Prophecies" in, Journal of Cuneiform Studies 1964.
- A. Heidel, The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels, Chicago university Press. 1946.
- S.H. Hooke, Middle Eastern Mythology, Penguin Books, Baltimore, 1963.
- Thorkild Jacobsen "Ancient Near Eastern Religions" in Religions in Antiquity edited by Jacob Neusner, Hanover, 1966.
- G.S. Kirk. Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures, Cambridge University Press 1970.
- S.N. Kramer, History Begins at Sumer, Doubleday & Co., New York 1959.
- S.N. Kramer, The Sumerians, Chicago University Press, 1963.

ترجمة العربية فيصل الوائلي. الكويت .وكالة المطبوعات .

- S.N. Kramer, Sumerian Mythology, University of Pennsylvania Press, 1961.
- S.N. Kramer, Mythologies of the Ancient World, ed. With an Introduction by Kramer, Doubleday & Co. N.Y. 1961.
- S. Moscati, the Face of the Ancient Orient, a Panorama of Near Eastern Civilization in Pre- Classical Times, Doubleday & Co., New York 1962.
- S. Moscati, Ancient Semitic Civilizations. London. 1957.

ترجمه إلى العربية د. السيد يعقوب بكر وراجعه د. محمد محمد القصاص.

دار الكاتب العربى للطباعة والنشر. القاهرة.

- A.L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, Chicago University Press, 1964.
- J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament, Princetion, 2nd edition, 1955.
- H. Ringgren, Religions of the Ancient Near East, translated by J. study, the Westminster Press. Philadelphia, 1973.
- N.K. Sanders, the Epic of Cilgamesh, Penguin Books, 1960.

ترجمه إلى العربية محمد نبيل نوفل وفاروق القاضى. دار المعارف. القاهرة.

- S. Smith, Early History of Assyria to 1000 B.C., London 1928.
- E.A. Speiser, "Ancient Mesopotamia", in the Idea of History in the Ancient Near East edited by Robert C. Dentan, Yale University Press. 4TH Printing 1967.

مصادر الباب الثالث ومراجعه :

المراجع العربية :

١- العهد القديم.

٢- محمد خليفة حسن :

- تاريخ العبري القديم : رؤية نقدية في كتابات التاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥م.
- مفهوم البطولة في قصة أيوب، في كتاب دراسات في تاريخ وحضارات الشعوب السامية القديمة.
- الحركة الصهيونية وعلاقتها بالتراث الديني اليهودى، إصدارات مركز الدراسات الشرقية. جامعة القاهرة، ١٩٩٧م.
- ظاهرة النبوة الإسرائيلية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ١٩٩١م.

المراجع الأجنبية :

- Andre Robert and Andre Feuillet, Introduction to the Old Testament, vol. I., Doubleday, N.Y., 1970, 367.
- G. E. Wright and R.H. Fuller, the Book of the Acts of God, Contemporary Scholarship Interprets the Bible, Doubleday, N.Y., 1960..
- Gerhard von Rad, The Message of the Prophets, Harper and Row, N,Y. 1965.
- H. Ringgren Israelite Religion, trans, by E. Green, Fortress, Press, Phila.
- Jakob Bernard Agus, Toward a philosophy of Jewish History" in Dialogue and Tradition, Abelard. Schuman,

London, 1971.

- John Bright, A History of Israel, The Westminister, Press, Phila., 1972.
- Ludwig Koehler, Old Testament Theology, trans 291 by A.S. Todd, Lutter worth Press, London, 1957.
- Moscati, The Face of the ancient Orient Doubleday, N.Y., 1962.
- O. Eissfeldt The old Testament, an introduction, trans, by P.R. Ackroyd, Harper, N.Y., 1972.
- Salo W. Baron. A Social and Religious History of the Jews, Vol. I, Columbia Univ. Press, 1952.
- W.F. Albright, From the Stone Age to Christianity, Monotheism and the Historical Process, A Doubleday. New York 1957.